RÉFLEXIONS
PHILOSOPHIQUES
SUR
LE SYSTEME
DE LA NATURE.

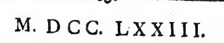
PAR M. HOLLAND.

PREMIERE PARTIE.





LONDRES.



M. DCC. LXXIII.





PRÉFACE.

EN lisant le Syſtême de la nature avec l'attention que méritoit un ouvrage ſur cette matiere, & un livre qui fait tant de bruit, j'ai jeté ces réflexions ſur le papier à meſure qu'elles ſe préſentoient à mon eſprit. Etranger & géometre, je ne pouvois pas avoir deſſein d'écrire en françois pour le public, & ſur des matieres de métaphyſique, cependant quelques amis auxquels j'ai communiqué ces obſervations, préſument qu'elles

pourront être utiles. Je les offre à tous ceux qui cherchent de bonne foi la vérité. Puissent-elles répandre quelque jour sur un sujet aussi important ! Cet espoir qui m'anime est la récompense la plus chere à mon cœur.





RÉFLEXIONS *PHILOSOPHIQUES* SUR LE SYSTEME DE LA NATURE.



PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE I.

DE LA NATURE.

PRECIS. *La nature en général est le grand tout, qui résulte de l'assemblage des différentes matieres, de leurs différentes combinaisons, & des divers mouvemens que nous observons dans l'univers. La nature, dans chaque être en particulier, est le tout qui résulte de l'essence, & l'essence d'un être est la somme*

& ses propriétés. — Les êtres que l'on suppose distingués de la nature, sont des chimeres dont on ne peut se former aucune idée. L'homme est un être purement physique. Toutes ses erreurs sont des erreurs de physique, & c'est pour avoir négligé l'étude de la nature, qu'il s'est formé des dieux, qu'il est tombé dans l'esclavage, qu'il méconnoît ses devoirs & son bonheur, qu'il fait si peu de progrès dans les sciences utiles, qu'il n'a d'autres guides que l'imagination, l'enthousiasme, l'habitude, le préjugé, l'autorité sur-tout, enfin que le genre humain est demeuré dans une longue enfance dont il a tant de peine à se tirer.

REMARQUES. 1°. Ce premier chapitre ressemble assez au début d'un poëme épique. Il annonce rapidement le sujet, mais on peut défier le lecteur d'y trouver un mot de démonstration. Je ne m'arrêterai donc pas à examiner des assertions entiérement dénuées de preuves. Il faut croire qu'elles seront démontrées en détail dans le cours de l'ouvrage ; mais s'il arrivoit que l'auteur s'en rapportât dans la suite à cette introduction peu philosophique, n'oublions pas alors que des figures de rhétorique y tiennent lieu d'argumens.

J'ai commencé le précis par la définition du mot *nature*, au lieu que l'auteur, après un long préambule, ne s'apperçoit qu'à la fin du chapitre, qu'il n'a point encore fixé le sens que l'on doit attacher à ce mot.

2°. Les reproches que l'auteur fait continuellement à l'homme sur son ignorance, sa stupidité, sa crédulité, ses déréglemens honteux, sont plus choquans dans son systême que dans le systême contraire. Tout ce que l'homme pense & tout ce qu'il fait, découle nécessairement de son essence; il est donc constitué de maniere à être aussi ignorant, aussi stupide, aussi crédule, aussi corrompu, que l'auteur veut bien le trouver. C'est prêcher à la pierre & lui reprocher sa pesanteur.

Ses conseils ne sont pas moins inutiles. Il veut que l'homme s'éleve au dessus du préjugé, qu'il se défie de son imagination, qu'il n'acquiere sur chaque objet que des idées vraies, qu'il ne suive, en un mot, que sa raison; il veut tout cela dans le même chapitre où il affirme que *l'homme est un être purement physique, & que toutes ses idées, toutes ses volontés, toutes ses actions, sont des conséquences nécessaires de son essence.* C'est donc encore

crier à la pierre, & vouloir qu'elle reste immobile dans l'air.

CHAPITRE II.

DU MOUVEMENT ET DE SON ORIGINE.

PRECIS. *Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place. Chaque être est capable de produire & de recevoir des mouvemens, suivant des loix constantes & invariables, mais dont les principes nous son inconnus, parce que nous ne connoissons point l'essence primitive des êtres. — Le mouvement est ou un* mouvement de masse, *ou un* mouvement interne. *De ce dernier genre sont la fermentation, les divers développemens & accroissemens des plantes & des animaux, les facultés intellectuelles de l'homme, savoir ses pensées, ses passions & ses volontés. On distingue encore le mouvement en* acquis & spontané; *mais à parler strictement, il n'y a point de mouvemens spontanés, car tout ce qui se meut est mu par un autre être. — Tout est en mouvement dans la nature, aucune des molécules de la matiere ne reste en repos. D'où est-ce que la nature a reçu ce*

mouvement ? D'elle-même, puisqu'elle est le grand tout hors duquel rien ne peut exister. Il est de l'essence de la nature de se mouvoir. —— Une expérience de Néedham prouve que la matiere inanimée peut passer à la vie à l'aide d'un mouvement interne. — Ceux qui admettent une cause extérieure à la matiere, tombent dans deux inconvéniens. L'un de croire à la création, l'autre d'admettre l'action d'un être immatériel sur la matiere. La matiere a toujours existé, & elle a dû se mouvoir de toute éternité, puisque le mouvement découle de ses propriétés primitives, telles que son étendue, sa pesanteur, son impénétrabilité, sa figure, &c. — Pour former l'univers, Descartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement.

REMARQUES. Ce chapitre est écrit avec plus de chaleur que de netteté ; la rapidité est plutôt dans le style que dans les choses. Essayons de les dépouiller de toute amplification, & de suivre pas à pas notre écrivain dans sa marche.

1°. Que dites-vous d'abord de la définition du mouvement ? L'effort par lequel un corps change ou tend à chan-

ger de place peut bien être la *cause* du mouvement ; mais le mouvement lui-même, ou *l'effet* qui résulte de cet effort, n'est qu'un changement dans l'ordre de la coexistence des corps. L'existence du mouvement, pris dans ce dernier sens, est un *fait* : elle ne l'est point dans le sens de l'auteur. Tout ce que l'expérience nous apprend, c'est qu'un corps en mouvement occasione le mouvement d'un autre. Notre façon de penser nous porte à prêter aux corps des efforts, une force, une énergie, c'est-à-dire, à leur attribuer quelque chose de semblable au sentiment que la tension des muscles nous fait éprouver, lorsque nous voulons changer ou arrêter le mouvement d'un corps. Ce sont de ces expressions commodes, inventées pour suppléer à notre ignorance, de ces expressions que l'on croit entendre, parce que tout le monde s'en sert, & que personne ne s'avise de les contredire. Il est permis de les employer dans la conversation, ou tout au plus en matiere de physique, lorsqu'il ne s'agit que de comparer phénomene à phénomene. Mais ces mêmes expressions examinées de près, ne nous offrent aucune idée claire, &

pour me servir des termes de l'auteur en parlant de la création, *aucun sens auquel l'esprit puisse s'arrêter.* Telles furent l'entélechie d'Aristote, & les qualités occultes des scolastiques. Ainsi l'auteur nous donne comme un fait, ce qui n'est réellement qu'un être de raison, & tout en dogmatisant, il nous renvoie à je ne sais quels principes, qui, selon son propre aveu, nous sont inconnus; parce, dit-il, que nous ignorons *ce qui constitue primitivement les essences des êtres.* Nous voilà donc bien éclairés sur un sujet qu'on prétend nous expliquer en vingt grandes pages, où l'on ne trouve que des redites, des définitions arbitraires & des contradictions!

2°. Voici un autre commentaire qui répond très-bien au début. L'auteur pour expliquer ce qu'on appelle *mouvement interne*, cite l'exemple de la fermentation; & tels, ajoute-t-il froidement, sont aussi les mouvemens qui se passent dans l'homme, & qu'on a nommé ses *facultés intellectuelles.* Rappellez-vous la définition du mouvement, au commencement du chapitre. Il s'ensuivra que la pensée est *un effort interne, par lequel certains corps changent ou tendent à changer de place.* Fort bien.

Mais ces corps, quand ils ſe meuvent, ſavent-ils qu'ils ſe meuvent, on ne le ſavent-ils pas ? S'ils ne le ſavent pas, comment peuvent-ils conſtituer la penſée ? Car penſer & ignorer qu'on penſe, c'eſt une vraie contradiction. Ou, comment peut-il y avoir davantage dans l'effet que dans la cauſe ? S'ils le ſavent, alors votre définition du mouvement eſt tout à fait incomplette, & il vous plaira de nous expliquer encore, comment un corps en mouvement peut ſavoir qu'il eſt en mouvement. Si la matiere ne penſe pas d'elle-même, le mouvement ne lui en donnera pas la faculté, parce qu'il ne fait que la tranſporter d'un lieu à un autre. Le lecteur trouvera ce même ſujet traité dans la ſuite avec plus de détail.

3°. Dire que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, & ajouter que tous ces mouvemens ſont acquis, c'eſt-à-dire, qu'il n'y a point de mouvement ſpontané, & que tout corps qui ſe meut eſt mu par un autre, c'eſt ſe contredire manifeſtement. Si un corps, pour changer de place, a toujours beſoin d'en être chaſſé par un autre, il s'enſuit plutôt que la matiere eſt *inerte* de ſa nature, & qu'au lieu de faire des

efforts pour changer de place, elle en fait pour y rester. D'ailleurs, si tous les mouvemens sont acquis, cela ne suppose-t-il pas qu'ils ont été précedés du repos? Cependant, si le mouvement étoit essentiel à la matiere, l'idée du repos seroit contradictoire.

L'Auteur n'a garde sur-tout de nous expliquer comment un corps incapable de se mouvoir lui-même, est capable de mouvoir un autre corps.

4°. Si tous les mouvemens sont acquis, comme il est dit dans le systême, on demande comment & par qui ils ont été communiqués à la nature? La nature, répond-on, *les a reçus d'elle-même*, & voici la preuve de cette assertion.

" La nature est le grand tout: le tout ,, comprend tout: il n'y a donc rien ,, hors de ce grand tout qui ait pu don- ,, ner le mouvement à la matiere. ,, Comme néanmoins tous les mouvemens sont acquis, on conclut sagement que *la nature a reçu les siens d'elle même.* Ainsi la nature possede & ne possede pas, elle a reçu & n'a pas reçu; ou en d'autres termes, la nature a donné le mouvement à la nature, c'est-à-dire, l'assemblage des différens êtres & de leurs différens mouvemens a donné le mouvement à l'as-

ſemblage des différens êtres & de leurs différens mouvemens. Il faut l'avouer, c'eſt *là* ce qu'on appelle puiſſamment raiſonner.

Poſer des définitions arbitraires, en déduire des conſéquences, prouver enſuite ces conſéquences par les termes mêmes de la définition, telle eſt la baſe du ſyſtême & la logique de l'auteur.

5°. Le mouvement eſt-il eſſentiel à la matiere? L'auteur l'aſſure, lui qui avoit dit néanmoins que les corps ne renferment point en eux-mêmes la raiſon de leurs changemens, & que tous les mouvemens ſont dûs à des cauſes extérieures. Paſſons-lui donc une fois toutes ces contradictions, pour ne nous occuper que de la grande queſtion qu'il agite, & des preuves qu'il emploie pour établir ſa theſe.

On vient de lire dans le précis, que le mouvement découle des propriétés primitives de la matiere, telles que l'étendue, la peſanteur, l'impénétrabilité, la figure. On demande à l'auteur de laquelle de ces qualités découle le mouvement. Eſt-ce de *l'étendue*? Perſonne n'oſera dire que l'idée du mouvement y ſoit renfermée. Eſt-ce de la *peſanteur?*

L'auteur la définit une tendance vers un centre, & convient qu'elle eſt elle-même un mouvement. Or dire que le mouvement de la matiere découle d'un mouvement de la matière, c'eſt ne rien dire, ou ſuppoſer ce qui eſt en queſtion. Eſt-de de *l'impénétrabilité* ? Elle ne peut être le principe du mouvement ; car au contraire elle s'y oppoſe. Eſt-ce de la *figure* ? Elle ne conſiſte qu'en différens arrangemens des parties ; mais ſon idée n'enferme point celle d'un effort à changer de place. Ainſi l'expérience & la raiſon nous montrent que le mouvement ne réſulte ni des propriétés que l'auteur allegue, ni d'aucune autre que nous connoiſſions.

Il inſiſte fortement ſur les changemens perpétuels qu'on voit arriver dans l'univers. L'auteur n'eſt pas plus avancé pour tout cela ; car on lui répond : 1°. qu'il eſt impoſſible de prouver par l'expérience que toutes les molécules de la matiere ſont en mouvement : 2°. qu'à ſuppoſer même que tout fût en mouvement, il ne s'enſuit point que le mouvement ſoit néceſſaire. Cela ne prouve que ſon exiſtence, répandue dans les divers corps, mais cela n'éclaircit point ſon originé ou ſa cauſe.

C'eſt ici qu'il faut s'arrêter. La matiere eſt épineuſe ſans doute ; elle a embarraſſé & diviſé les philoſophes anciens & modernes. Il eſt vrai qu'ils n'en ſavent pas plus que nous ; attendu que le ſujet n'eſt point du reſſort de l'expérience. Quand ce guide manque à l'homme, il s'égare dans la région des hypotheſes ; il crée des mots à ſa fantaiſie, & ſe proſterne enſuite devant l'ouvrage qu'il a fait. Le ſage eſt plus modeſte : content des connoiſſances que l'expérience lui fournit, il n'en cherche point d'autres, lorſqu'il n'en peut point avoir d'autres. Il avoue ſon ignorance, & la préfere à l'erreur.

Le peu que nous venons de dire, ſuffit pour faire voir que tout ce que notre auteur allegue en faveur de la néceſſité du mouvement, ne la prouve point. Ajoutons pourtant que ſon ſyſtême n'y gagnera rien, quand même elle ſeroit démontrée. La néceſſité d'une propriété n'infere point celle du ſujet auquel elle eſt inhérente. Suppoſez donc le mouvement auſſi eſſentiel que l'étendue, il ne s'enſuit point de cela même, que la matiere exiſte néceſſairement ; il s'enſuit bien moins encore qu'elle puiſſe avoir la vie & la pen-

fée. Etre en mouvement, vivre & penser, ce font trois chofes qui n'ont rien de commun entr'elles. On cite ici bien gauchement ce mot de Defcartes : *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & je ferai un monde.* Il y a ici une troifieme chofe, favoir un être intelligent, un Defcartes, pour arranger la matiere donnée, & pour en régler les mouvemens. Defcartes ne dit pas : *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & il en réfultera un monde.* D'ailleurs, ce philofophe ne vouloit parler que de l'univers corporel, ou de la matiere inanimée.

6°. Mais fi l'organifation réfultoit d'un mouvement interne ? Si l'expérience nous portoit à reconnoître que la matiere inanimée peut paffer à la vie ? Si les obfervations microfcopiques de Néedham mettoient ce fait hors de doute ? — La chofe eft affez importante pour être examinée ; car fi l'expérience dont on parle eft vraie, nous voilà retombés dans les générations équivoques qui ont paru fi abfurdes aux meilleurs phyficiens modernes.

M. Néedham, après avoir expofé à l'air plufieurs gelées de viande, de farine, &c. y obferva au bout d'un cer-

tain tems, & à l'aide du microſcope, de petits corps ronds, qui tantôt ſe ſéparant, & tantôt ſe réuniſſant, nageoient d'un côté du vaſe à l'autre. Il honore ces petits corps du nom d'animalcules, mais il a grand ſoin en même tems d'inſpirer des doutes ſur leur animalité. Il nous avertit [Obſervations microſcop. p. 248.] de ne pas déduire de ſon ſyſtême la poſſibilité de la génération ſpontanée, parce que la formation de la ſemence ſuppoſe un corps organique, & dans pluſieurs eſpeces encore, une certaine matrice. Le mouvement en général n'eſt, ſelon lui, [p. 187.] *qu'un argument équivoque, qui ne démontre pas l'exiſtence d'un principe de vie ſupérieur au mécaniſme naturel.* Cette concluſion ſeroit en effet bien téméraire. Toutes les parties de l'animal ont entr'elles des rapports ſi directs, ſi indiſſolubles, qu'elles doivent avoir toujours coexiſté en lui. Les arteres ſuppoſent les veines, les arteres & les veines ſuppoſent les nerfs, ceux-ci le cerveau, tous enſemble une multitude infinie d'autres organes. C'eſt d'ailleurs, une expérience conſtante qu'un animal ne peut être produit que par ceux de ſon eſpece. La génération équivoque eſt un monſtre,

qu'ont produit les ſiecles d'ignorance. Ses partiſans ont été forcés de recourir au monde microſcopique, parce que les obſervations des meilleurs naturaliſtes leur avoient ôté le monde viſible. Mais les nouvelles que nous recevons de tems en tems de ce pays-là ſont un peu ſujettes à caution. M. de Buffon ayant répété les expériences de Néedham, crut n'appercevoir dans la gelée que des parties de corps organiſés. On conçoit qu'il eut beſoin de cette découverte pour ſon ſyſtême des molécules organiques. M. Muſchenbroeck ferma les vaſes avec des bouchons & du ciment, & n'y trouva rien de ce que l'imagination de ces Meſſieurs avoit cru voir.

Il en eſt de ces petits êtres organiſés, préciſément comme des animaux ſphermatiques. Chaque phyſicien les voit, ou ne les voit pas, ſuivant le ſyſtême de génération qu'il adopte. Que ſi le mouvement de petits corps, nageans dans un fluide, donne un titre d'animalité, pourquoi le refuſe-t-on à la pouſſiere qui voltige dans les rayons du ſoleil, aux particules d'un vin en fermentation, aux véſicules de l'écume, &c. &c. ?

7°. " Ceux qui admettent une cauſe " extérieure à la matiere, ſont obligés

„ de ſuppoſer que cette cauſe a produit „ tout le mouvement dans cette matie- „ re, en lui donnant l'exiſtence. „

Tous ceux qui admettent une cauſe extérieure à la matiere, n'admettent pas pour cela *l'éduction du néant*, ou la *création*, comme l'auteur le donne à entendre deux lignes plus bas. Preſque tous les anciens ont cru le monde éternel ; mais la plupart de ces derniers convenoient en même tems de la néceſſité d'une intelligence. L'auteur prétend que le mot de création ne préſente aucun ſens auquel l'eſprit puiſſe s'arrêter. On lui répond qu'il ne faut pas confondre l'eſprit avec l'imagination. Il eſt aiſé de convaincre l'eſprit que des êtres limités ſont contingens, c'eſt-à-dire, que leur exiſtence n'eſt point néceſſaire, & qu'on n'en peut trouver la raiſon que dans un être dont l'exiſtence ſoit néceſſaire. Mais pour l'imagination, elle ne conçoit point la maniere dont Dieu a produit l'univers, ſoit dans le tems, ſoit dans l'éternité. Il n'eſt pas néceſſaire non plus qu'elle le conçoive. Combien de choſes qui ſurpaſſent ſa portée, & qui ſont pourtant très-certaines ? C'eſt à l'eſprit, ou plutôt au ſens commun à décider ſi les idées d'un mouvement ſans moteur, d'une ma-

tiere qui, par sa nature étant indifférente à tout, s'organise & s'anime elle-même; d'un mouvement brut de certains atomes, lequel, par des changemens de place, produit l'ordre & l'intelligence; d'une machine vaste & compliquée, & dont les rapports sont directs & sensibles, laquelle se monte ellle-même, sans en rien savoir; c'est, dis-je, au simple bon sens à décider si ces idées ne sont pas révoltantes & contradictoires.

Cependant, comme dans ce chapitre, l'auteur n'entre point dans le détail des preuves pour ou contre une premiere cause, je me réserve d'en parler dans mes remarques sur les chapitres suivans.

Quant à l'objection que *rien ne se fait de rien*, on a mille fois répondu, qu'elle ne touchoit point aux preuves du sentiment ordinaire. Si l'on disoit que la cause qui a produit l'univers, étoit *rien*, ou si l'on disoit que la matiere dont l'univers est formé, [*materia ex qua*] étoit *rien*, on diroit sans doute une grande absurdité. Mais dire que les représentations d'un être qui existe par sa nature sont réelles, c'est-à-dire, qu'un être, qui est en soi le principe de toute réalité, est le principe de toute réalité limitée; ce n'est point dire que l'univers a été fait de rien.

8°. L'auteur insiste beaucoup sur ce qu'un être spirituel ne peut agir sur la matiere ; puisque ces deux choses n'ont ni contact, ni analogie. Mais si l'expérience ne nous dit rien sur cet objet, nous dit-elle mieux comment un corps peut agir, & agir sur un autre corps ? Si l'auteur le sait, tous les philosophes lui sauront gré de le leur apprendre. Nos sens nous disent bien qu'un corps peut s'approcher d'un autre, qu'il peut le toucher, & que ce contact peut être suivi du mouvement du second corps. Mais je vous demande, si vous connoissez aucune espece d'analogie entre l'idée du contact & l'idée de l'action ? Vous avouez qu'un corps ne peut se mouvoir de lui-même, c'est-à-dire, qu'il ne peut point agir sur ses propres parties, sur quel fondement croyez-vous donc qu'il le puisse sur celles d'un autre ? Un corps n'est qu'un assemblage d'autres corps qui se touchent, & qui ne sont pas pour cela en mouvement. Direz-vous que les parties intégrantes d'un corps ne sont point animées de la vîtesse requise pour la production du mouvement ? Mais qu'est-ce que la *vîtesse*, sinon cette accélération par laquelle tels corps parviennent au point de contact dans un moindre espace de temps que tels autres ?

Enfin, qu'eſt-ce que ces *efforts* que vous prêtez à la matiere, & que vous expliquez enſuite par ſon *énergie*, comme ſi la même idée, traduite du françois en grec, en devenoit plus claire? Quand l'auteur aura répondu à ces queſtions, il aura droit de nous propoſer les ſiennes. Nous dirons en attendant qu'il eſt téméraire de prononcer ſur la cauſe de l'action dans les corps, lorſqu'on ne ſait ni ce que c'eſt qu'action, ni comment l'action s'opere. Détrompez-vous donc de vos prétendues expériences, ceſſez de nous donner des hypotheſes pour des faits, ne croyez pas avoir vu ce que vous ne faites qu'imaginer, ne vous contentez pas enfin de mots au lieu d'idées. Le philoſophe ſe diſtingue du vulgaire par la confeſſion de ſon ignorance, & ſur-tout par la modeſtie de ſes déciſions.



CHAPITRE III.

DE LA MATIERE, DE SES COMBINAISONS DIFFÉRENTES ET DES MOUVEMENS DIVERS, OU DE LA MARCHE DE LA NATURE.

PRECIS. *La matiere est un genre d'êtres, dont tous les individus divers, quoiqu'ils aient quelques propriétés communes, ne doivent pas être rangés sous une même classe, ni compris sous une même dénomination. — On doit toutes les modifications de la matiere au mouvement.*

REMARQUE. C'est tout ce que j'ai pu tirer de ce chapitre. Il contient des choses fort communes, très-vraies, mais dont la vérité est indépendante du systême de l'auteur. A la bonne heure qu'il nous dise d'une maniere verbeuse que tous les changemens de la matiere viennent du mouvement. Mais il veut rire sans doute, quand il nous donne cette vérité comme nouvelle. Il n'est point de traité, point d'élémens de physique qui ne disent la même chose. Voyez par exemple les *institutiones physicæ* de Muschenbroeck, Chapitre I. 10. seq. L'auteur

L'auteur veut rire encore, quand décidant que l'on n'a point donné jusqu'à lui de bonne définition de la matiere, il prétend y suppléer par celle qu'il nous donne, & que l'on voit dans le précis. Il seroit difficile de dire en quoi cette définition servira à enrichir la physique, ce qu'elle a en soi de merveilleux, & comment elle pourra faire de vrais savans.

CHAPITRE IV.

DES LOIX DU MOUVEMENT COMMUNES A TOUS LES ETRES DE LA NATURE. DE L'ATTRACTION ET DE LA REPULSION. DE LA FORCE D'INERTIE. DE LA NECESSITE'.

PRECIS. *Il ne peut y avoir dans la nature que des causes & des effets naturels. Tous les mouvemens qui s'y excitent suivent des loix constantes & nécessaires. Nous connoissons les plus simples & les plus générales de ces loix. Il en résulte que certains corps sont disposés à s'unir, tandis que d'autres sont incapables d'union, que les uns s'attirent, & que les autres se repoussent. Les physiciens désignent ces façons d'agir sous les noms* d'attraction *&* *de* répulsion &c, *les mo-*

ralistes sous ceux d'amour *&* *de* haine, d'amitié *&* d'aversion. — *La direction ou tendance générale de tous les êtres est de conserver leur existence. Les Physiciens l'ont nommée* gravitation sur soi, *&* *Newton*, force d'inertie. *Les moralistes l'ont appellée dans l'homme* amour de soi. — *Tous les Phénomènes de la nature sont nécessaires, parce que l'univers lui-même n'est qu'une chaîne immense de causes & d'effets, qui sans cesse découlent les uns des autres.*

REMARQUES. 1°. Les physiciens sont tous d'accord sur *l'invariabilité* des loix du mouvement, ou sur la liaison constante des causes avec leurs effets. On en conclud ici que tout est nécessaire dans l'univers. C'est très-mal conclure. Il y a une très-grande différence entre une liaison constante & une liaison nécessaire. Nous ne connoissons les loix du mouvement qu'*à posteriori*, ou par l'expérience; personne n'a pu encore le déduire géométriquement de l'essence de la matiere. Les philosophes qui ont tenté de les établir *à priori* ont eu la mortification de se voir démentis par l'expérience, tandis que les plus grands mathématiciens, après les avoir étu-

diées toute leur vie, n'en ont pu trouver la raison suffisante que dans la volonté d'un premier moteur. Il ne suffit point d'assurer qu'un effet est nécessaire, il faut, pour le prouver, démontrer que le contraire est impossible. Mais c'est ce qu'on n'a point fait encore, par rapport aux loix du mouvement. Il est bon au reste d'avertir que la nécessité dont je parle ici, c'est la nécessité absolue, & non celle que les métaphysiciens nomment hypothétique.

„Tout l'univers, nous dit-on, est „une chaîne immense de causes & d'ef-„fets, qui sans cesse découlent les unes „des autres.„ Je ne prétends nier ni l'existence ni la liaison des chaînons, mais je demande à quoi tient la chaîne elle-même? Si elle n'est suspendue nulle part, il faut nécessairement qu'elle tombe, malgré l'enchaînement de ses parties. *Tout effet a sa raison suffisante dans sa cause; cette cause est l'effet d'une autre, celle-là d'une autre, ainsi de suite jusqu'à l'infini.* C'est ainsi que vous raisonnez; mais je vous prie de me dire où & quand je trouverai la raison suffisante d'un effet; car une série infinie d'effets forme dans mon esprit une vraie con-

tradiction. Ce qui trompe à ce ſujet tant de perſonnes, ce ſont les notions mal entendues du calcul infinitéſimal. Faute de bien entendre le ſens des termes dont on ſe ſert dans cette partie de l'analyſe, on en a abuſé de mille manieres. Tous les nombres, toutes les étendues, & en général toutes les quantités, ſont finies ou aſſignables, parce qu'elles ſont, par leur nature, ſuſceptibles d'augmentation juſqu'à l'infini. Une ſérie peut aller à l'infini, mais elle ne ſera jamais infinie, parce que la poſſibilité d'y ajouter de nouveaux termes ne peut jamais ceſſer. Mais une ſérie qui viendroit de l'infini, c'eſt-à-dire, qui ſeroit une infinité actuelle, implique contradiction, parce que le nombre de ſes termes ſeroit le plus grand poſſible, & qu'il ne peut y avoir un nombre qui ſoit le plus grand poſſible.

D'un autre côté, ce qui ne ſe fait que ſous l'hypotheſe de l'infini, ne ſe fait jamais. Il s'enſuit du ſyſtême de notre auteur que la raiſon ſuffiſante d'un effet en eſt infiniment éloignée; cela veut dire, en d'autres termes, qu'elle ne ſe trouve nulle part. Les géometres diſent que deux lignes paralle-

les se croisent dans l'infini, ou que les asymptotes ont un point de contact avec les branches de l'hyperbole, infiniment éloigné du sommet de la courbe. Mais les géometres savent fort bien que l'idée du parallélisme exclut celle de la rencontre de deux lignes, & que la nature des asymptotes est de ne jamais toucher la courbe. Quand ils parlent d'infinités; ce sont des approximations à l'infini, & jamais des infinités actuelles, & pour ainsi dire, achevées. Ils disent dans le même sens que tel infini est plus grand que tel autre; ce qui seroit monstrueux & absurde, s'il s'agissoit de quantités véritablement infinies.

2°. Sur quel fondement l'auteur envisage-t-il les attractions & répulsions dans la nature, comme des qualités inhérentes à la matiere? Le grand, le sage Newton, comme s'il prevoyoit l'abus qu'on feroit de son systême, nous avertit, en plusieurs endroits, qu'il ne se sert des mots d'attraction & de répulsion, que pour désigner des faits dont on peut partir pour expliquer d'autres faits. Il dit qu'il est fort probable que ces faits sont des effets d'une impulsion réelle, causée par quelque matiere subtile, mais qu'il se sert du mot

d'attraction, faute de connoître les ressorts cachés de la nature. Malgré ces sages précautions, plusieurs disciples de ce grand homme, moins savans que leur maître, mais emportés par la fougue systématique, gens décisifs par conséquent, ont fait de l'attraction Neutonienne, je ne sais quel être métaphysique, résidant dans les corps, & agissant dans les endroits où il ne se trouve point. Sans vouloir entamer cette fameuse controverse, nous allons voir comment l'auteur met le comble à l'abus du Neutonianisme. Il range dans la même classe *l'attraction* & la *répulsion* des physiciens, avec *l'amitié* & *l'aversion* des moralistes. Comme les grands corps se forment par la réunion des molécules, qui s'attirent réciproquement, de même les mariages, les familles, les sociétés, se forment par des hommes que leurs besoins attirent & portent à s'unir ensemble. De telles inepties sont pardonnables dans un poëme, ou dans une déclamation d'un college; mais elles font rire le lecteur qui les trouve dans les écrits d'un philosophe. Accordons que la force attractive soit inhérente à la matiere, que sera-t-elle autre chose qu'une tendance d'un corps à la cohé-

ſion avec un autre corps? Vous voulez appliquer cela à l'homme & à ſes penchans? Vous voulez donc que l'amitié d'Oreſte pour Pylade ſoit une tendance d'Oreſte à faire cohéſion avec Pylade? Ce ſeroit un livre bien neuf, qu'un traité de morale écrit tout entier dans ce goût.

L'auteur n'eſt pas moins curieux, quand il compare la force d'inertie avec l'amour de ſoi. Newton, dont il aime ſi fort à ſe prévaloir qu'il le falſifie, quand il ne peut s'appuyer de lui, Newton n'a jamais défini la force d'inertie *une tendance des corps à conſerver leur exiſtence*. Il donne le nom d'inertie à cette propriété de la matiere, ſuivant laquelle elle eſt indifférente au mouvement & au repos, ou, ſuivant laquelle un corps perſévere dans ſon état de repos ou de mouvement, juſqu'à ce qu'une cauſe extérieure le force à en ſortir. Comparez maintenant l'inertie Newtonienne avec l'amour de ſoi, & voyez ſi c'eſt la même choſe déſignée par des noms différens. Nous n'avons pas entrepris d'écrire un livre de facéties, & nous ne nous piquons pas d'inſiſter ſur des abſurdités.

CHAPITRE V.

DE L'ORDRE ET DU DESORDRE, DE L'INTELLIGENCE, DU HAZARD.

PRECIS. *Il n'existe proprement ni ordre ni désordre dans la nature. Ce ne sont que des façons d'envisager & d'appercevoir avec facilité l'ensemble & les différens rapports d'un tout Cependant, si l'on veut appliquer ces idées à la nature, l'ordre ne sera que l'enchaînement uniforme & nécessaire des causes & des effets. Dans ce sens - le tout est dans l'ordre. — On appelle* intelligens *les êtres organisés à notre maniere, dans lesquels nous voyons des facultés propres à se conserver, à se maintenir dans l'ordre qui leur convient, à prendre les moyens nécessaires pour parvenir à cette fin, avec la conscience de leurs mouvemens propres.* L'intelligence *est donc la faculté d'agir conformément à un but. Nous la refusons aux êtres que nous trouvons autrement faits que nous, & nous croyons qu'ils agissent au hazard ou aveuglément, parce qu'ils n'agissent point à notre maniere. Mais dans la nature, où tout est lié, il ne sauroit y avoir de*

hazard. — Dire que la nature est gouvernée par une intelligence, c'est prétendre qu'elle est gouvernée par un être pourvu d'organes, puisque sans organes il est impossible de penser. Supposer l'univers sous l'empire d'une cause intelligente, c'est multiplier les êtres sans nécessité. Il faut supposer des qualités incompatibles dans l'intelligence suprême, pour se rendre raison des effets contradictoires & désordonnés que l'on voit dans le monde, & qui en démentent & le plan & le pouvoir, & la sagesse, & la bonté qu'on lui suppose, & l'ordre merveilleux dont on lui fait honneur. — La nature, quoiqu'elle ne soit point intelligente, peut produire des êtres intelligens, comme le vin peut donner de l'esprit & du courage, quoiqu'il n'ait ni l'un ni l'autre.

REMARQUES. 1°. Notre premiere observation est que l'auteur confond l'idée de l'ordre avec l'ordre même. Sans doute que les idées abstraites n'ont point d'existence hors de notre esprit qui les a formées ; mais sont-elles pour cela des chimeres ? N'ont-elles aucun fondement hors de nous ? N'y a-t-il rien de vertueux, de beau, d'harmonieux, parce que nos idées de vertu, de beauté,

d'harmonie, doivent leur origine à une certaine façon d'envisager les choses ? L'auteur avoue qu'il y a de l'ordre dans la nature, mais il le place dans l'enchaînement uniforme des causes & des effets. J'ai déja fait voir ce qu'on doit penser d'un enchaînement qui vient de l'infini, ou qui, en d'autres termes, ne tient à rien. Ce que j'ai à faire remarquer ici, c'est l'adresse de l'auteur à employer l'équivoque. Il y en a beaucoup dans le mot de nécessité : car ce qu'il dit de la nécessité méchanique est très-vrai, & ce qu'il dit de la nécessité absolue est très-faux. Les mouvemens que produit le ressort d'une montre sont nécessaires, depuis qu'une certaine lame d'acier a été placée, *par l'horloger*, dans les circonstances requises pour une machine qui doit mesurer le tems. Mais pour prouver que l'action d'un ressort de montre est d'une nécessité absolue, il faut prouver qu'il est impossible que ce morceau d'acier dont il est fait se soit trouvé dans d'autres rapports & dans d'autres circonstances. Or c'est ce que vous ferez aussi peu, relativement aux ressorts de la montre que relativement aux diverses parties de l'univers. Je suis de votre avis, quand vous me dites :

depuis que les grands corps qui composent le systême planétaire sont arrangés de la maniere que nous les voyons, tous les phénomenes célestes sont d'une nécessité méchanique ; mais je n'en suis plus, quand vous prétendez que l'arrangement lui-même, que nous nommons proprement l'ordre du systême, est nécessaire, c'est-à-dire, le seul possible. Cela contredit tellement les notions de mon esprit, que je ne vous en croirai que sur des bonnes preuves.

C'est d'ailleurs n'avoir point de justes idées de cet ordre, que de le définir, l'enchaînement uniforme des causes & des effets. Ce n'est point du tout cela. Les loix du mouvement demeurent précisément les mêmes, soit qu'elles operent dans les cahos d'Epicure ou de Lucrece, soit qu'elles agissent dans un systême bien arrangé. La percussion, l'attraction, la répulsion, se font suivant les mêmes regles, dans la confusion & dans l'ordre, dans un tas de décombre & dans un magnifique palais.

2°. Il est bien certain, comme le dit l'auteur, que l'univers est une machine immense & trés - compliquée. Tout le monde est frappé de l'ordre & de l'harmonie qui y regnent. Tout est

rapport dans la nature; chaque être forme un syſtême particulier, étroitement lié à un ſyſtême principal, qui eſt encore enchaîné à un autre plus général; & c'eſt du concours de tous ces ſyſtêmes que ſe forme l'enſemble de l'univers. Plus on avance dans l'étude de la nature, plus on eſt convaincu de ces vérités, que l'expérience confirme toujours d'avantage, & qui ne ſont rien moins que des ſpéculations métaphyſiques. Le théiſte penſe que cette machine immenſe & compliquée doit être l'ouvrage d'une cauſe intelligente. L'athée ſe moque de cette croyance, tandis qu'il traiteroit de fou un homme qui viendroit lui dire que la ſphere armillaire de Leyde, laquelle repréſente le ſyſtême de Copernic, & n'eſt qu'un ouvrage chetif, comparée à l'univers, s'eſt fabriquée, arrangée & montée d'elle-même.

Examinons de plus près les objections de l'auteur. Qu'eſt-ce, ſuivant lui, qu'un être intelligent? C'eſt un être qui a des organes & un but ſemblable aux nôtres. Nous avons déja vu que c'eſt ſa méthode de renfermer dans ſa définition tout ce qu'il veut ſoutenir dans la ſuite; méthode qui, ſi elle n'eſt pas phi-

losophique, eſt au moins très-commode, en ce qu'elle ſe contente, au lieu de preuves, d'un ſimple renvoi à la définition elle-même. Or la définition ayant été abſurde, ou tout au moins arbitraire, jugez de ce que devient la conſéquence.

L'auteur, il eſt vrai, accorde aux êtres intelligens la conſcience de leurs mouvemens propres. Il gliſſe néanmoins ſi légérement là-deſſus qu'on voit bien que cet aveu lui coûte. Il a raiſon en cela, car cette conſcience de ſoi-même, eſt & ſera éternellement l'écueil des matérialiſtes ; elle eſt en contradiction avec tout ce que nous connoiſſons des modifications de la matiere. Ces dernieres ne conſiſtent que dans le mouvement, de ſorte que ſi la penſée étoit une modification de la matiere, on ſeroit obligé de dire que la conſcience du mouvement eſt un mouvement, ce qui implique dans les termes.

L'auteur s'eſt ſi bien repenti d'avoir admis cette conſcience de ſoi, qu'il l'exclut une page plus bas, de ſa définition de l'intelligence. Elle forme cependant un caractere bien eſſentiel ; car tous les êtres agiſſent conformément à un certain but, mais on n'appelle in-

telligens que ceux qui ont la conscience du but où ils tendent. On nomme *aveugles* les causes qui n'ont point cette conscience; mais tout aveugles qu'elles sont, elles n'agissent point au *hazard*; ce sont là deux choses très - différentes, & qu'on affecte de confondre mal à propos. Un boulet jeté dans une ville qu'on assiege, ne tombe point au hazard, mais quoique son mouvement soit bien déterminé par des causes physiques, s'ensuivra - t - il pour cela que ce boulet sait où il tombe & pourquoi il tombe? Tout cela fait voir que la conscience de soi & de ses actions est une faculté essentielle & distinctive de l'être intelligent. Vous avez beau dire que c'est faute de connoître les forces de la nature, ou les propriétés de la matiere, que nous multiplions les êtres sans nécessité, & que nous mettons l'univers sous l'empire d'une cause intelligente. Vous ne nous donnez dans votre livre aucune nouvelle découverte sur ces différens objets; vous vous en tenez, ainsi que nous, à la force impulsive, à la force attractive, & à la force d'inertie, propriétés dont toutes les écoles retentissent depuis long - tems. Or c'est pour rendre raison de l'ordre & de l'utilité des

desseins qui frappent nos yeux, que nous avons recours à une cause intelligente & infinie. La pensée n'est ni une impulsion, ni une attraction, ni une force d'inertie; un enchaînement infini d'effets seroit une chaîne suspendue, sans aucun point de suspension, ce seroit un effet éternel; les loix du mouvement, quand même elles seroient essentielles à la matiere, peuvent tout au plus conserver l'ordre, & jamais le produire, &c. &c. &c. Ce sont là des choses que nous connoissons, & que nous pouvons démontrer à quiconque ne renonce pas au sens commun. Nous raisonnons sur ce que nous savons: l'auteur prétend que nous raisonnions sur ce que nous ne savons point. C'est toute la différence que nous appercevons de sa méthode à la nôtre.

Il est à propos de remarquer ici, qu'on nous exagere notre ignorance en matiere de physique. Nous en savons assez pour reconnoître une intelligence suprême, & c'est plutôt à l'ignorance qu'il faut attribuer les écarts de certains écrivains touchant cette vérité primitive, selon cette sentence de l'illustre Bacon *une légere connoissance de la nature nous écarte de la divinité, une*

étude plus approfondie nous y ramene. Ce n'eſt point aſſez d'avoir effleuré quelques ſciences, de jouer ſur quelques termes d'art, de tirer de conſéquences abſurdes d'une définition arbitraire, d'ôter d'une main ce qu'on vient de donner de l'autre, de faire l'adepte & de traiter tous les hommes d'ignorans; cette adreſſe de charlatan ne réuſſit que pour un tems auprès du peuple. C'eſt aux Newton, aux Dalembert, à tous les philoſophes profonds & modeſtes, à prononcer ſur les loix de la nature, à marquer ſur la carte des connoiſſances humaines les pays déja découverts, & ceux qui reſtent à découvrir. Armés du flambeau des idées claires, ils affermiſſent ce que nous pouvons ſavoir, ils apprenent à douter où il faut, ils different en un mot de tous les faiſeurs d'hypotheſes, qui nous jettent du grand chemin dans un labyrinthe, & penſent être démonſtratifs à force de paroles. L'auteur nous fait un plaiſant reproche; eſt-ce multiplier les êtres ſans néceſſité, que d'attribuer un chef-d'œuvre de méchaniqne à un méchanicien, de dire que l'intelligence, ne peut venir de la non intelligence, de ſoutenir que

le mouvement d'une matiere inerte suppose un premier moteur, d'assigner enfin une premiere cause à une série d'effets, dont aucun ne renferme en soi la raison suffisante de son existence ?

3°. Il seroit à souhaiter que l'auteur eût spécifié quelques-uns des désordres qu'il remarque dans la nature, lesquels démentent, selon lui, le plan, le pouvoir, la sagesse & la bonté d'un être suprême. On ne sait que répondre à une accusation si vague. Voudriez-vous, avec Lucrece, que la terre fût sans montagnes ? Apprenez donc à vous passer des minéraux qu'elles renferment, des plantes qui croissent sur leur surface, des sources qui sortent de leurs entrailles, de mille avantages qu'elles vous procurent. Après avoir applani la terre, préparez-vous sur-tout à mourir au milieu d'une plaine marécageuse, & dans un air empesté. Etes-vous choqué de ce que les mers & les lacs occupent une si grande partie de notre globe ? Etendez donc à votre gré les limites du continent ; mais ne trouvez pas mauvais qu'il monte moins de vapeurs dans l'atmosphere, que vos champs, vos prés & vos jardins soient mal arrosés,

qu'il y ait peu de sources pour l'usage journalier, & peu de rivieres pour le commerce, que votre terre soit changée en un vaste & aride désert. Souhaiteriez-vous, par hazard, que la terre produisît ses fruits & ses grains d'elle-même, en sorte que l'homme en jouît sans peine & sans labeur ? Rien ne vous fait plus d'honneur que ce vœu d'une paresse générale qui, en étouffant les talens de l'homme, rompra tous les liens de la société. Dites - vous que nous sommes plus mal partagés que les animaux, que nous naissons nus, sans défense, sans moyens de soulager nos besoins ? Mais ce sont ces mêmes besoins qui nous sollicitent & nous instruisent à parler, qui nous rendent sages, humains, vertueux, sociables. Prétendriez - vous que votre corps fût insensible à la douleur ? Il le seroit également au plaisir, car tous deux entrent par la même porte, & vous vous mettriez hors d'état d'éviter ce qui vous nuit, & de chercher ce qui vous est utile. En général, ôtez du monde ce qui vous déplait, & voyez d'un œil impartial quelles en seront les suites ; vous serez forcé de convenir que pour obtenir un bien particulier, vous en-

avez facrifié d'autres, généraux & plus effentiels.

L'homme reffemble à un infecte qui appelleroit la pluie un défordre de la nature, parce qu'elle inonde la feuille qu'il habite. Cet atome organifé ignore que fans cette pluie, il périroit de faim. S'il n'étoit pas aveugle, & s'il ne fe faifoit pas le centre de l'univers, il feroit céder fon interêt particulier & momentané, à l'intérêt univerfel & permanent. Mais cette pluie fi néceffaire ne peut-elle pas tomber fans inonder la loge de l'infecte? Non, certainement. Ce feroit demander que le cercle ne foit pas rond, & qu'il y ait des triangles fans pointes. Tout eft fi bien lié dans la nature, que, pour la corriger, il faudroit l'anéantir. Vous êtes bien aife que le fein de la terre renferme du fable, de la craie, de la houille, des pierres, de la chaux, du fouffre, du vitriol, des minéraux, des métaux, des eaux minérales, &c. &c. vous voudriez en même tems qu'il n'y eût point de tremblemens de terre. Homme aveugle! vous voulez donc que les chofes exiftent fans exifter, que la chaux ne foit pas de la chaux, que le fouffre ne foit pas du fouffre, qu'il

y ait en un mot des contradictoires dans la nature. Faut-il, pour vous complaire, ſupprimer les volcans ? Attendez-vous en revanche à des tremblemens de terre beaucoup plus fréquens & beaucoup plus terribles. O vous qui vous plaignez de ce que le monde n'eſt pas fait de maniere que chaque individu y trouve ſon plus grand bien-être poſſible, avez vous aſſez peſé la juſtice de vos plaintes ! Savez-vous ſi ce que vous demandez eſt praticable en effet ? Savez-vous qu'il faudroit créer autant de mondes qu'il y a de volontés, c'eſt-à-dire, d'individus dans l'eſpece humaine ; qu'il faudroit conſtruire une machine où tout fût maîtreſſe roue, afin qu'aucun pignon n'eût lieu de ſe plaindre ; qu'il faudroit un feu qui brûlât, par exemple, le bois de votre cheminée, mais qui ceſſât d'être feu dès qu'il ſe mettroit à votre maiſon ; que chaque événement de ce monde exigeroit enfin de perpétuels miracles, & que c'eſt alors que vous auriez ſujet de vous récrier contre les irrégularités & les déſordres de la nature ? Vous ne la cenſurez que par ignorance ou par orgueil ; le philoſophe qui l'étudie, ſe défie chaque jour plus de lui-même, il re-

connoît chaque jour davantage que *tout est bien*.

Cette sentence, dites-vous, est bonne & belle; il ne faut, pour l'établir, qu'étouffer la voix d'un juge incorruptible, le sentiment. Mais l'homme seroit-il donc plus heureux, ce monde seroit-il meilleur, si nous étions changés en des blocs de marbre? Vous voudriez que le ciel ne nous eût donné que les sentimens agréables? Que vous connoissez peu la nature du plaisir! Qu'il seroit fade & languissant, s'il n'étoit relevé par le souvenir des douleurs passées, & par la vue des obstacles à surmonter! Il est impossible d'apprécier la jouissance, quand on ne sait ce que c'est que souffrir. Un moment de plaisir, dans un monde où il y a de la peine, vaut une éternité d'un bonheur dont on ne connoît pas le prix.

Je ne dis rien encore du systême de la compensation, parce qu'il se fonde en grande partie sur l'immortalité de l'ame, sujet dont il sera parlé dans la suite de cet ouvrage.

4°. L'auteur décide que la nature, inintelligente en elle-même, est capable de produire l'intelligence. Cette question est identique avec cette autre :

la matiere est - elle capable de penser, ou de produire la pensée ? On tâchera de la mettre ici dans tout le jour possible, & l'on proposera avec netteté des preuves dont on se flatte de faire sentir la force à tous les lecteurs. Tout se réduit à savoir *si & comment un composé peut avoir des qualités dont les parties intégrantes, prises séparément, ne sont pas douées.*

Composer, c'est rapprocher des parties qui ont été éloignées les unes des autres, c'est mettre en liaison ce qui a été séparé. Suivant la différence de la juxtaposition des parties, nous attribuons au composé, de l'ordre, de la régularité, de la beauté, de la symétrie, de l'harmonie : telle est la premiere classe des qualités qui naissent de la composition, & qui n'appartiennent point aux parties. Ensuite, si l'on combine les parties, on combine aussi leurs qualités, ou si vous aimez mieux, l'énergie dont chacune est douée en elle-même. De ces énergies particulieres, il peut résulter, à l'aide de la combinaison, un effet que les parties intégrantes n'auroient pu produire, chacune à part ; c'est ici la seconde classe des qualités qui doivent l'origine à

la composition. Cette composition ne crée pas proprement des forces nouvelles, elle ne fait que diriger, limiter, tempérer ou renforcer celles qui existent dans les parties intégrantes, en les faisant conspirer à un effet commun. L'effet du tout résulte nécessairement de l'énergie des parties ; autrement il naîtroit de rien. Voulez-vous un exemple ? Les ingrédiens qui servent à composer la poudre à canon, n'acquierent rien de nouveau par le mêlange intime qu'on en fait, & chacun d'eux n'agit que suivant sa propre nature. Le souffre allumé dégage l'air renfermé, & condensé dans les pores du salpêtre, le charbon entretient le feu, l'air venant à sortir de ses prisons, se dilate suivant les loix de son élasticité, & opere sur les obstacles qui s'opposent à son explosion. Tout ce que la composition fait alors, c'est de combiner les forces particulières de ces divers corps, de façon que l'une donne l'impulsion à l'autre, & qu'elles concourent, en s'entr'aidant, à l'exécution d'un certain effet.

Voyons maintenant si la faculté de penser peut être le résultat d'une composition quelconque, mais ne perdons point de vue les principes que nous

venons d'établir. Il eſt évident que la ſimple juxtapoſition des parties intégrantes, ne ſauroit créer dans le tout une faculté qui n'eſt pas dans les parties. Une ſociété d'aveugles, rangée de toutes les façons poſſibles, ne donnera jamais une ſociété d'hommes clairvoyans. Répétez une privation autant de fois qu'il vous plaira, elle ne produira jamais une réalité. Nous avons vu qu'à la vérité la ſymétrie peut naître de la compoſition des parties qui n'ont point elles-mêmes de ſymétrie, mais c'eſt là un cas très-différent. Premiérement la ſymétrie n'eſt point une faculté du compoſé auquel on l'attribue. En ſecond lieu, ſon idée renferme néceſſairement l'idée de pluſieurs parties conſtituées dans un certain rapport de poſition; & il eſt par conſéquent impoſſible qu'une partie iſolée ſoit ſymétrique. Troiſiémement, la ſymétrie n'eſt qu'une façon d'enviſager le compoſé, elle ne doit par conſéquent ſon exiſtence qu'à l'être intelligent qui apperçoit la variété des parties, & juge de leurs différens rapports. Il en eſt préciſément de même à l'égard de la beauté, de l'harmonie, de l'ordre, &c. Comme qu'on s'y prenne, la faculté

de

de penſer ne ſera jamais une qualité de cette premiere claſſe.

Ne peut-elle pas au moins appartenir à la ſeconde, c'eſt-à-dire, être un réſultat de la combinaiſon des forces particulieres dont chaque partie eſt douée? Il n'eſt pas difficile de répondre à cette queſtion. Nous avons vu tout-à-l'heure, que la nature d'une force eſt de reſter la même, ſoit qu'elle agiſſe ſéparément, ſoit qu'elle opere en union avec d'autres forces. Il eſt donc impoſſible que la force du tout ſoit d'un autre genre que celle des parties. Si quelques phénomenes de la nature ſemblent démentir le fait, cela vient de ce que l'action du compoſé excite en nous une ſenſation compoſée, différente des ſenſations ſimples qu'auroient produites les parties priſes à part. C'eſt ainſi que le jaune mêlé avec le bleu produit en nous la ſenſation de verd. Mais un mêlange quelconque de couleurs reſte toujours une couleur, tout comme la compoſition de pluſieurs mouvemens ne produit jamais que du mouvement. Si donc la faculté de penſer eſt un effet réſultant d'une compoſition des parties non penſantes, la force du compoſé feroit d'un autre genre que

celle des parties. La raiſon ſuffiſante de cette force ne ſe trouveroit donc nulle part, puiſqu'elle ne découle ni de la partie A, ni de la partie B, &c. Or une force compoſée qui ne vient d'aucune des forces compoſantes, ne peut venir non plus de la compoſition; car celle-ci n'eſt autre choſe que l'aſſemblage des parties.

Toutes les modifications de la matiere, [nous raiſonnons d'après l'auteur,] conſiſtent dans le mouvement : la compoſition du mouvement peut donc produire un mouvement compoſé, & ne peut produire que cela. Mais la faculté de penſer n'étant pas un mouvement, ne ſauroit naître de la compoſition du mouvement. La faculté de ſentir, de comparer, de raiſonner, de deſirer, de craindre, &c. n'a rien de commun avec la faculté de changer de place. Les ſentimens d'humanité, d'amitié, de reconnoiſſance, de plaiſir, &c. ne ſont pas des efforts de ſe tranſporter d'un lieu à un autre. La conſcience de ſoi-même n'eſt point un déplacement. Ce qui trompe à cet égard, ce ſont les mouvemens qui accompagnent nos penſées & nos perceptions. Pour que nous ſentions, il faut qu'un objet extérieur

ébranle nos organes, & que ceux-ci transſmettent leurs mouvemens au cerveau. L'homme en méditation a les fibres, la moëlle nerveuſe, toute l'économie animale, tendues & affectées ; mais rien de tout cela ne reſſemble à ce que nous nommons idée, ſentiment, conſcience, parce qu'enfin une tenſion ni un mouvement ne ſont point une idée. Qu'a de commun la ſenſation appellée *odeur*, avec la méchanique des exhalaiſons qui la portent, & avec celle des nerfs de l'organe qu'elles ébranlent ? Voudriez-vous dire que la viſion eſt la même choſe que la lumiere, l'œil, & le mouvement du nerf optique ? L'ébranlement d'un nerf eſt en général un ébranlement d'un bout de ce nerf à l'autre ; il n'eſt & ne ſera jamais autre choſe. Entre le mouvement & la perception, il y a un abyme immenſe que toute la phyſique ne ſauroit remplir.

5°. La remarque précédente prouve, ce me ſemble, d'une maniere aſſez évidente, que la penſée ne peut réſulter d'une combinaiſon de parties non-penſantes. La méthode de l'auteur eſt un peu différente, il affirme ſans prouver, ce qui abrege & facilite le travail. Il eſt vrai qu'il ſe ſert d'une comparaiſon,

pour nous apprendre, que la matiere peut donner ce qu'elle n'a point. Le vin, dit-il, n'a ni esprit ni courage, nous voyons néanmoins qu'il donne à l'homme l'un & l'autre. A la bonne heure, nous n'avons garde de vous nier que le corps, & l'exercice de la faculté de penser, ne soient dans une dépendance réciproque. Tout prouve cette dépendance, car qu'est-ce que le corps? L'instrument de l'être qui pense. La qualité du premier doit donc influer nécessairement sur les actions du dernier; mais ils n'en sont pas moins distincts, comme le vin differe du buveur, sur lequel il a pourtant de l'influence.

Vous vous imaginez faire une objection formidable, en demandant comment un agent immatériel peut se servir d'un instrument matériel? Je le comprends aussi peu que vous; mais je ne pense pas être pour cela obligé de confondre l'instrument avec celui qui le met en œuvre. Qui diroit que la vision ne differe pas du cristalin, à causé qu'elle en dépend, ne diroit il pas une grossiere absurdité? J'ai tâché de faire voir avec clarté qu'une perception n'est point un mouvement, ou que tous les mouvemens possibles ne sauroient produire qu'un

mouvement composé. Il demeure donc certain qu'une perception troublée ou favorisée reste toujours une perception, quels que soient les mouvemens du corps qui la troublent ou la favorisent. Le matérialiste a beau faire, son systême présente des absurdités à dévorer, au lieu que le nôtre se fonde sur des idées claires. Si elles ne menent que jusqu'à un certain point, vous trouverez des difficultés au delà, mais vous ne trouverez pas des contradictions. Comparez tant que vous voudrez les idées de notre esprit à l'impression du cachet sur la cire ; multiphez, variez à l'infini ces mêmes impressions, il y manquera toujours un être qui puisse les appercevoir, & qui sache les comparer, qui distingue le présent du passé, qui forme des notions abstraites, qui enfin sente & raisonne.

6°. L'auteur qui se sent incapable d'expliquer la perception par des mouvemens connus, répete par tout que ce sont des mouvemens *cachés*, comme s'ils en étoient moins des mouvemens, ou comme si c'étoit dans ces cachettes que repose la clef & le fin de son systême. Nous ne pousserons pas plus loin un sujet auquel les deux chapitres suivans nous rameneront

encore ; mais nous finirons par une observation sur l'hypothese de quelques autres matérialistes, qui au premier coup d'œil, paroît plus spécieuse & plus philosophique.

7°. La faculté de penser ne seroit elle point une qualité inhérente aux élémens de la matiere, comme le sont les forces motrices & l'attraction ? Avant que de discuter ce point, il y auroit bien d'autres questions à faire. Il faudroit auparavant examiner si ce qu'on appelle qualité inhérente n'est point un mot, plutôt qu'une idée claire ; si la matiere a des forces motrices, & si, comme le veulent les Newtoniens plutôt que Newton, la gravitation est une qualité inhérente aux atomes ; enfin si la matiere est divisible à l'infini, ou si cette divisibilité ne va que jusqu'à de certains élémens. Voilà, dis-je, ce qu'il faudroit examiner d'abord, & sur quoi il n'est point aisé de se décider. Décidons-nous pourtant, & accordons au matérialiste, que les forces motrices & la gravitation sont inhérentes aux élémens de la matiere : nous prouvera-t-il que la faculté de penser appartienne également à cette classe de propriétés.

C'est d'abord une chose évidente que

le ſentiment du *moi* ne ſauroit être réparti ſur pluſieurs êtres penſans, comme la gravitation l'eſt ſur les molécules d'une maſſe. Si mon corps étoit compoſé de parties douées de la faculté de penſer, je ſerois une infinité de perſonnes, au lieu que le ſentiment me dit que je n'en ſuis qu'une ſeule.

On a obſervé plus haut qu'il eſt abſurde de compoſer un être penſant de parties deſtituées de ſentiment & d'intelligence, & que leurs mouvemens ni leurs combinaiſons ne ſauroient produire ni raiſonnement, ni idée. Mais s'il faut compoſer l'être matériel d'élémens penſans, dites-moi quel degré d'intelligence vous donnerez à chaque molécule de cette maſſe. Ces molécules ſeront-elles douées de certaines idées obſcures & imparfaites, en ſorte que la faculté intellectuelle devienne le réſultat de leur aſſemblage? Un peu de réflexion, je vous prie, & vous verrez bientôt qu'une idée claire ne peut être l'aſſemblage d'un nombre quelconque d'idées obſcures. Il eſt impoſſible qu'une propriété ſupérieure ſoit la ſomme d'une certaine quantité de propriétés inférieures. L'intelligence d'un peuple entier d'imbéciles ne ſera jamais égale à celle de Leibnitz, tout

comme cent meſures d'eau tiede, verſées dans un ſéau, ne feront pas plus chaudes que l'étoit chaque meſure à part. La gravitation eſt préciſément du même genre. On prouve en phyſique que celle de tous les élémens de la matiere eſt égale, & que la plus grande maſſe ne gravite pas plus fortement que chacune des molécules qui la compoſent. En termes Newtoniens, la gravitation eſt la même dans tous les corps, quelque différens que ſoient leurs poids. *

S'il exiſte donc une maſſe intelligente, il faut que chacun de ſes élémens penſe auſſi clairement & auſſi diſtinctement que la maſſe entiere. Pourquoi donc ſuppoſez-vous un certain nombre d'atomes pour produire un effet qu'un ſeul atome pouvoit produire? Direz vous qu'à l'un eſt échu en partage l'entendement, à l'autre la volonté, à un troiſieme la mémoire, &c.? Cela ne ſe peut, c'eſt le même être qui entend, qui veut, qui retient, & en qui ſe réuniſſent toutes les perceptions, toutes les fonctions de l'intelligence.

Il ne vous reſte donc qu'une ſuppoſition à faire; c'eſt celle d'un *maître-*

* On appelle *poids*, le nombre des élémens d'un corps multiplié par la peſanteur.

atome, dans lequel toutes les autres molécules d'une matiere penſante tranſmettent leurs perceptions particulieres, & qui en qualité de rédacteur, réuniſſe, élabore leurs opérations, & les donne enſuite pour les ſiennes propres. Mais ce maître-atome eſt-il matériel ? Sans doute. Or toute matiere étant étendue, & par-là même compoſée, je vous fais à ſon ſujet les mêmes queſtions, qui vous ayant embarraſſé, vous ont forcé de recourir à ce maître-atome.

Voilà juſqu'où nous mene une analyſe qui nous paroît très-ſimple, & qui ſe fonde ſur des principes que la raiſon avoue. L'autorité de Locke qu'on ne ceſſe d'oppoſer, n'a point pu nous détourner d'une route où le flambeau des idées claires nous conduiſoit. Ce philoſophe hazarde un doute ſur la matérialité de l'ame, diſant qu'il ne voit point d'abſurdité à croire que Dieu ait pu communiquer la faculté de penſer à la matiere. Nous venons de montrer au contraire que cette faculté ſe trouve en contradiction avec *tout ce qu'on connoît de la matiere*, & qu'ainſi une ame matérielle n'implique pas moins qu'un cube rond ou une ſphere triangulaire.

CHAPITRE VI.

DE L'HOMME, DE SA DISTINCTION EN HOMME PHYSIQUE ET EN HOMME MORAL, DE SON ORIGINE.

PRECIS. *Toutes les modifications, toutes les façons d'agir dont l'homme est susceptible, sont réglées par les mêmes loix que la nature a prescrites à tous les êtres dont elle est l'assemblage. L'homme éprouve la force d'inertie, il gravite sur lui-même, il est attiré par les objets qui lui sont analogues, & repoussé par ceux qui lui sont contraires. Dans tous les phénomenes que l'homme nous présente, depuis sa naissance jusqu'à sa fin, nous ne voyons qu'une suite de causes & d'effets nécessaires. Nous ne sommes, dans tous les instans de notre vie, que des instrumens passifs entre les mains de la nécessité. Mais faute de consulter l'expérience, nous nous sommes imaginés que nous renfermions en nous-même une certaine substance immatérielle, dont nous avons fait le principe caché de nos pensées, & de nos actions visibles. Voyant que nous ne pouvions rendre raison de toutes nos modifications par les proprié-*

tés connue de la matiere, nous lui avons associé une substance inconnue, par des conjectures hazardées. —— On peut former vingt questions sur l'origine de l'homme, sa production, sa fin, &c. mais outre qu'elles ne nous intéressent pas véritablement, l'expérience ne nous met point à portée de les résoudre. Tout ce que nous savons, tout ce qu'il nous suffit de savoir, c'est que l'homme est une production de la nature. Quelques réflexions semblent favoriser l'hypothese que notre globe est une masse détachée de quelque corps céleste, ou bien une comete éteinte & déplacée. Notre terre, qui, dans la position où elle se trouve actuellement, a produit l'homme, formeroit d'autrès productions, dans d'autres circonstances. Car quoique la matiere soit éternelle & nécessaire, ses combinaisons & ses formes sont passageres & contingentes. Ce qui paroît fortifier cette hypothese, c'est que, sur notre globe même, toutes les productions varient en raison de ses différens climats. On demandera sans doute pourquoi de nos jours & sous nos yeux, la nature ne produit pas des êtres nouveaux ? Mais rien ne nous autorise à l'accuser de stérilité. Peut-être qu'elle

élaboré actuellement de nouvelles productions, à l'insu de ses observateurs. D'ailleurs ne voyons-nous pas que tout change autour de nous? Des soleils s'éteignent & d'autres s'allument, des planetes périssent & se dispersent, tandis que d'autres se forment pour faire leurs révolutions, ou pour décrire de nouvelles routes. L'homme n'a point de raisons pour se croire un être privilégié dans la nature; il est sujet aux mêmes vicissitudes que toutes ses autres productions.

REMARQUES. 1°. Nous avons remarqué, deux chapitres plus haut, que l'auteur avoit donné un faux sens au mot d'inertie. Ici il applique cette force à l'homme, de la maniere la plus étrange. Il est bien certain que les changemens qui arrivent dans le monde viennent de cette propriété, par laquelle un corps résiste aux autres corps, qui tendroient à le faire sortir de l'état dans lequel il se trouve. Sans cette propriété de la matiere, il n'y auroit ni choc ni impulsion, & les corps passeroient librement l'un à travers de l'autre. L'expérience qui nous autorise à supposer cette inertie, comme un fait, nous apprend en même tems qu'elle est

en raiſon de la maſſe des corps; principe d'où l'on déduit tous les changemens, qui doivent arriver dans des cas donnés. Les loix du mouvement, dont la certitude n'eſt conteſtée de perſonne, ſont des ſuites de cette propriété primitive & fondamentale de la matiere. Mais l'homme ne ſauroit être ſoumis à de pareilles loix : tout indique qu'il en ſuit d'autres diamétralement oppoſées. L'inertie ſuppoſe dans les corps une réſiſtance à changer d'état ; la faculté de penſer ſuppoſe dans l'homme un effort à changer d'état ; vous voyez bien qu'il faut des loix contraires à des effets contraires, & que le monde moral ne peut être réglé ni conduit comme le monde phyſique. Quoique nous ne connoiſſions pas toutes les qualités de la matiere, la raiſon nous défend de lui en attribuer de contradictoires.

2°. L'effet d'une force ſoit impulſive, ſoit attractive, eſt ou une preſſion ou un mouvement. Une penſée n'étant ni l'un ni l'autre, on ne ſauroit expliquer ſon origine par cette eſpece d'énergie. Voulez-vous ſavoir ce que c'eſt qu'un homme qui aime ſon exiſtence & le bien de ſa perſonne ? C'eſt un homme qui gravite ſur lui-même ; c'eſt-

à-dire que Paul attire Paul, & qu'il tend à s'approcher de Paul. Voulez-vous être informé de l'origine du livre de *l'esprit des Loix* ? C'est le résultat du jeu de certains corpuscules qui se heurtant dans la tête de Montesquieu, ont produit une attraction & une répulsion successive. A dire le vrai, ces galimathias, qui font frémir le bon sens, ne méritent pas une réfutation plus sérieuse que les pronostics des astrologues dans l'almanac de Liege.

3°. L'expérience ne nous fait que trop appercevoir que nous sommes sous l'influence continuelle des objets qui nous entourent, & sous celle de la constitution de notre propre corps. En conclure que nos pensées & nos volontés sont déterminées nécessairement par cette influence, c'est conclure témérairement & faussement. Ce ne sont point les impressions que font les objets sur nos sens, qui nous déterminent sur ces impressions. Mais comme l'auteur s'engage à montrer ailleurs que nous ne sommes point libres, nous remettons à ce chapitre l'examen de ses prétendus argumens.

4°. Les questions qu'on propose sur l'origine de l'homme, ont toujours extrêmement fatigué les athées, par les

vains efforts qu'ils ont faits pour les résoudre. Notre auteur, plus prudent que ses prédécesseurs, dit qu'on peut prendre sur toutes ces questions, au fond indifférentes, tel parti qu'on voudra; [bien entendu qu'il en excepte le plus sensé.] L'homme, dit-il, est une production de la nature; ce qui, dans le sens qu'il attache à ce mot, veut dire qu'il a été formé par les différentes combinaisons de la matiere en mouvement. Il est probable, ajoute-t-il, que cette production s'est faite sur le globe que nous habitons, & qu'elle lui est particuliere.

La nature dénuée de sentiment & d'intelligence, a donc produit cet être merveilleux dont la constitution étonne également l'anatomiste & le philosophe ! La terre a donc fait l'homme comme le bourgeois-gentilhommme fait de la prose, c'est-à-dire, sans le savoir ! Ces mille millions de parties qui forment le corps humain, ont donc été dispersées jadis sur le globe, se sont rencontrées, on ne sait quand ni comment, se sont entreheurtées, attirées, repoussées, puis après bien des essais, se sont rangées tout juste dans le bel ordre où nous les voyons; ordre qui

surpasse tout ce que l'art a pu produire, & tout ce que l'esprit peut concevoir! Mais ce n'est pas là le plus étonnant. Ces mêmes atomes, de bruts & de morts qu'ils étoient, ont produit, par leurs combinaisons fortuites, la vie, le sentiment & la faculté de raisonner. Pour s'épargner la peine de former à si grand frais chaque individu, ils se sont arrangés en mâle & femelle, de maniere à pouvoir étendre leur espece par la voie de la génération. C'est enfin à leurs impulsions réciproques, à leur gravitation mutuelle, que l'on doit l'invention de la parole, des sciences & des arts. Si ce système paroît monstrueux à la raison, il faut avouer qu'il plaît moins à l'imagination que les brillantes erreurs de la Mythologie.

5°. Il paroît probable à notre auteur que cette formation de l'homme est arrivée au tems où notre globe s'est placé dans la position où il est actuellement, & que s'il venoit à en changer, il en résulteroit d'autres productions. Notre terre, dit-il, est peut-être une masse détachée d'un corps céleste, ou le résultat d'une de ces taches que les astronomes observent sur le disque du soleil, lesquelles ont pu se détacher & former de nouvelles planetes.

Quoique cette derniere conjecture appartienne à M. de Buffon, & quoiqu'elle ne soit pas essentielle au systême de notre auteur, je ne puis m'empêcher de la réfuter en passant ; ne fût-ce que pour montrer le danger de prendre pour guide son imagination, dans la carriere des vérités géométriques. Il a été démontré par Newton, qu'un corps détaché par une force de projection d'un autre corps, qui l'attire suivant les regles de la gravitation connue, décrit dans son mouvement une de ces courbes qu'on nomme sections coniques. Ainsi ce même corps doit nécessairement, en vertu des loix de la pesanteur, retomber dans sa premiere révolution sur la surface de l'autre. Si donc notre globe s'étoit détaché de quelque corps céleste, pour être lancé dans l'espace, il seroit retombé sur ce même corps, & ne feroit point autour du soleil la révolution dont nous sommes les témoins & les admirateurs. Un boulet, parti de la surface de la terre avec une force quelconque, & sous tel angle que l'on voudra, sera obligé d'y retomber, en vertu de sa gravitation. Mais si un canon étoit supposé élevé au dessus du globe, & que

le boulet partît de cet endroit, il eſt certain qu'il tourneroit autour de la terre ſans retomber, & qu'il paſſeroit, dans chaque révolution, par le point dont il étoit parti. Il en eſt de même par rapport à notre terre & au ſoleil. Puiſque les obſervations prouvent qu'elle décrit une ellipſe, autour de cet aſtre, il s'enſuit que depuis que le monde a exiſté, elle a toujours été dans un point de ſon orbite actuelle, ſans quoi aucune loi de la nature n'auroit pu l'y placer. Ceci ſert à prouver en même tems, que la nature d'un ſyſtême planétaire n'admet point d'arrangement ſucceſſif, & que dès le commencement, tout a dû être dans le même ordre, que nos yeux voient actuellement dans l'univers.

Il y a pourtant une ſeconde hypotheſe, que notre auteur n'oublie pas de rapporter, & qu'il ne feroit pas difficulté d'admettre ; c'eſt celle d'une comete éteinte & déplacée. Maupertuis & d'autres ont dit, avec quelque lueur de vraiſemblance, qu'une comete, paſſant trop près d'une planete, pourroit devenir ſon ſatellite, c'eſt à dire, faire ſes révolutions autour d'elle, au lieu de continuer ſa route. Cette diſcuſſion étant étrangere à mon ſujet, je

n'alléguerai pas les objections assez fortes, qui se présentent contre cette hypothese. Mais ce qui n'a jamais pu entrer dans une tête un peu remplie de connoissances astronomiques, ce qui est véritablement de l'invention de l'auteur, c'est de croire qu'une planete principale, comme notre terre, pourroit être une comete déplacée. Je le prie de me dire qu'est-qui auroit pu détourner cette comete d'une orbite, dont les loix sont aussi fixes & aussi constantes que celles des orbites de toute autre planete? On voudroit sur-tout savoir ce que seroit devenu le corps qui l'auroit déplacée. Veut-il nous ramener à ces tems d'ignorance & de crédulité, où les cometes étoient regardées comme les chevaliers errans de l'espace, & où l'on croyoit leurs mouvemens affranchis de ces loix immuables, qui conservent l'ordre de l'univers?

Revenons à l'origine de l'homme. Si la nature a produit tous ces corps organisés, plantes, animaux & hommes, d'où vient que depuis qu'on l'observe, elle ne produit plus rien de pareil? La nature a-t-elle donc changé? Pourquoi cette même rencontre d'atomes, qui fit jadis tant de merveilles, n'a-t-elle plus lieu, & pourquoi s'obstine-

t-elle à laisser aux êtres organisés le soin de se reproduire invariablement ? Lucrece & la Métrie répondent, que cette bonne mere est dans sa décrépitude, & qu'elle ressemble à une vieille poule qui ne fait plus d'œufs. La nature, dit Lucrece qui créa autrefois les grands corps des éléphans, est si épuisée aujourd'hui, qu'à peine produit-elle çà & là quelque petit insecte. Ce raisonnement du Poëte passe, à la faveur d'une tirade de beaux vers; il seroit insupportable en prose: aussi l'auteur du systême cherche-t-il à répondre d'une autre maniere. " Qui sait, dit-il, si la nature n'est point actuellement occupée ,, à produire des générations toutes ,, nouvelles, à l'insu de ses observateurs ? ,, Afin de rendre cette hypothese probable, il nous rappelle que tout change continuellement autour de nous, & que la nature ne présente que destructions & reproductions, combinaisons & dissolutions, changemens & métamorphoses. Il tire ses exemples d'un pays qu'il ne connoît guere, le ciel astronomique ; & il parle de je ne sais quelles planetes, qui ont péri, dispersées dans l'espace, & d'autres qui se sont nouvellement formées & décrivent de nouvelles orbites.

Cet homme, qui nous taxe partout d'ignorance, ignore ainſi les premieres loix de la nature, les premiers élémens de ſon hiſtoire. Il nous donne pour des faits ce qui n'eſt arrivé dans aucun tems, & ce qui n'arrivera que quand les loix du mouvement ſeront totalement détruites. Où ſont ces planetes diſperſées, & ces autres planetes nouvellement formées? Que l'auteur ſe donne la peine d'étudier les loix de la gravitation, il verra que tout cela eſt également impoſſible. Il eſt connu, à la vérité que quelques étoiles fixes ont diſparu aux yeux des aſtronomes, que d'autres ont ſemblé s'allumer, qu'elles ont duré quelque tems, & qu'enſuite elles ont paru s'éteindre. M. de Maupertuis, dans ſon diſcours ſur la figure des aſtres, nous donne là-deſſus des explications ingénieuſes. Mais pour les planetes que nous obſervons depuis quelques mille ans, elles ont toujours ſubſiſté dans le même ordre; nulle deſtruction, nulle formation. Que la lumiere d'une étoile fixe diſparoiſſe, ou ſe renouvelle, qu'importe ce phénomene? Tout le monde convient que les corps ſubiſſent des changemens, qui ſuivant leur nature affectent nos ſens différemment. Il n'y a

rien là d'extraordinaire, ni qui oblige d'aller voyager dans le ciel pour en trouver des exemples. Ces exemples font sous nos yeux, ils s'observent dans tous les corps : les parties d'une masse, diversement combinées, souvent même dissoutes, servent à former une autre masse, qui differe de la premiere par la proportion & le degré d'adhérence de ses parties.

La question ne roule donc pas sur cette sorte de productions. Il s'agit de savoir si un corps *organisé* peut être l'effet d'un concours fortuit d'atomes, incapables de dessein & d'intelligence. Les anciens, qui étoient aussi ignorans en histoire naturelle qu'en physique, pouvoient croire qu'un animal se formoit comme le sel, par la juxtaposition de différentes molécules réunies en vertu de certaines *forces de rapport.* Il leur étoit permis de conjecturer qu'une masse de boue imprégnée & échauffée par les rayons du soleil, peut s'animaliser tout comme ils se persuadoient que les insectes, les grenouilles, les crapauds & les lézards, qu'ils trouvoient dans la fange du Nil, étoient de la boue animée par la chaleur. Mais il est inconcevable que dans le dix-

huitieme ſiecle, après toutes les découvertes des modernes, on n'ait pas honte de parler encore comme les anciens, & d'étayer un ſyſtême de philoſophie ſur des erreurs dont le peuple même commence à ſe moquer. Un animal ne naît que de ſon ſemblable ; c'eſt la loi uniforme & invariable de la nature. Rien de ce qui eſt organiſé ne ſe forme par *appoſition*, pas même le champignon ni la mouſſe. La raiſon s'unit à l'expérience pour rejeter les générations équivoques. Elle nous dit qu'un corps organiſé eſt un tout, qui n'a pu ſe former ſucceſſivement, puiſque chaque partie ſuppoſe l'exiſtence des autres. C'eſt un ſyſtême d'un nombre infini de machines, qui correſpondent directement, qui ont entr'elles des rapports intimes, qui ſont faites les unes pour les autres, & dont les forces concourent à un but général. Ce tout ſe développe & augmente de volume ; mais en tant que machine, il eſt toujours en petit ce qu'il ſera en grand, de ſorte que toutes les matieres alimentaires ne ſauroient y ajouter une fibre.

Imaginons pour un moment, que l'aveugle concours des molécules de la matiere inanimée, ait réuſſi à produire un homme, à l'aide des loix de l'im-

pulſion & de l'attraction. Suppoſons, contre toute vraiſemblance, que dis-je? contre toute certitude, que la nature ne ſait plus faire aujourd'hui ce qu'elle a ſu faire en des tems plus reculés. Dévorons enfin toutes les abſurdités qui entourent & accablent le ſyſtême de l'athée, ſoumettons le bon ſens au préjugé, & l'évidence à l'erreur; qui eſt-ce qui animera cet androïde, cette matiere organiquement diſpoſée par les mains du hazard? Qui eſt-ce qui lui donnera la faculté de ſentir, de penſer, de juger, & de faire des abſtractions? Comment eſt-ce que la nature donnera l'intelligence & le ſentiment, n'ayant ni ſentiment ni intelligence? Hélas! elle n'eſt qu'impulſion & gravitation; & il lui eſt auſſi impoſſible de produire par-là une ſeule penſée, qu'il l'eſt au néant de créer un ſeul atome.

Notre auteur croit, en toute ſimplicité de cœur, que le ſol de la Laponie a produit le renne, parce que cet animal eſt indigene à ce pays, & qu'il ne peut vivre dans un climat plus doux. Que dites-vous de l'argument? Voyez-vous ces vers qui fourmillent dans les cavités d'un vieux fromage? Ils y trouvent une nourriture & une chaleur

qui

qui leur convient ; donc c'eſt ce fromage qui les a produits. Une telle concluſion eſt fort bonne pour l'enfant qui a mangé le fromage, ſans ſe ſoucier du ver ; mais elle étonne dans un philoſophe, qui ſe donne pour capable de creuſer les idées, & d'interprêter la nature.

CHAPITRE VII.

DE L'AME, ET DU SYSTEME DE LA SPIRITUALITE'.

PRÉCIS. *On ne peut ſe former aucune idée d'un eſprit ou d'un être immatériel. Une ſubſtance privée d'étendue ne ſauroit être le principe de nos actions ; ſa nature la rendroit incapable de produire ou de recevoir le mouvement, parce que l'eſprit n'a ni contact ni analogie avec la matiere. L'ame fait donc partie de notre corps, ou plutôt c'eſt le corps lui-même, conſidéré relativement à quelques-unes des fonctions dont il eſt ſuſceptible. Elle ſubit les mêmes changemens que ſubit le corps. — Le dogme de la ſpiritualité eſt nouveau, inconnu aux anciens philoſophes, & aux premiers docteurs du chriſtianiſme. C'eſt une production récente de l'ima-*

gination, qui doit toutes ses prétendues preuves à Descartes, mais que les théologiens, qui se sont fait un principe d'anéantir la raison, ont trouvée très conforme à leurs vues politiques. — Le dogme de la spiritualité n'offre qu'une absence d'idées, & il paroît que ceux qui ont distingué l'ame du corps, n'ont fait que distinguer son cerveau de lui-même.

REMARQUES. 1°. *On ne sauroit se former aucune idée d'un être immatériel.* Je l'ai déja dit ; on ne doit pas confondre les idées de l'entendement avec les fantômes de l'imagination. Il n'est pas possible de *peindre* à soi-même ce que c'est qu'une substance immatérielle, vu qu'elle n'a ni figure, ni couleur, ni qualités sensibles. Mais l'entendement peut se convaincre par de fortes preuves, qu'un être pensant n'a point de parties, & que l'ame ne peut être matérielle. Quelle logique d'ailleurs que de nier la possibilité d'un être immatériel, parce qu'on ne peut se le représenter sous la forme d'un être matériel !

On abuse continuellement de ce mot *idée*. Pour qu'une idée soit chimérique ou dépourvue de sens, il faut que les qualités qui entrent soient incompa-

tibles. C'eſt alors qu'on eſt en droit de dire que rien ne répond à cette idée, & qu'on ne peut ſe former aucune notion de l'être qu'elle a dû déſigner. Or qui eſt-ce qui fera jamais ſentir une telle contradiction dans la notion d'un être ſimple? Ce qui eſt contradictoire en effet, c'eſt l'objection qu'on fait ici. Enoncée en d'autres termes, elle donne à entendre qu'un être indiviſible eſt un être de raiſon, parce qu'il n'a pas les qualités d'un être diviſible.

D'ailleurs, nous ne concevons pas plus nettement la nature de la matiere que celle de l'eſprit. En conclurez-vous qu'il n'y a point de matiere? L'idéaliſte, qui ſpiritualiſe tout, traite d'illuſion tout ce que les ſens dépoſent en faveur de la matiere. Le matérialiſte, qui veut que tout ſoit matiere, appelle chimérique toutes les idées que la raiſon ſe forme de la ſpiritualité. La vérité eſt que nous ne concevons ni l'eſſence de l'eſprit, ni celle du corps, nous connoiſſons ſeulement quelques-unes de leurs qualités.

Il y a deux ſortes de démonſtrations; les unes ſe font aux ſens, les autres ſe font à la raiſon. Celui qui n'admet que les premieres eſt d'autant moins philoſophe, qu'elles ſont plus ſu-

jettes à caution que les dernieres. Celles-ci ne trompent jamais, & la conviction leur appartient en propre.

2°. *Il est impossible qu'un esprit agisse sur la matiere.* Je dirois avec autant de raison qu'un corps ne peut agir sur un autre corps, parce que j'ignore avec tout le monde comment cette action se fait. En effet, plusieurs philosophes dépouillent de toute force les êtres purement corporels, & ne leur laissent que la faculté d'être mis en action par les êtres spirituels. D'autres accordent des forces motrices à la matiere, mais ses forces ne peuvent être mises en jeu que par des esprits. Il y en a d'autres qui prétendent .... Mais laissons ces inutiles questions, & avouons qu'il est téméraire de décider qu'une substance ne peut agir sur une autre, tandis que nous ne savons pas ce que c'est qu'agir, ni en quoi consistent l'application d'une force, ni même ce que c'est qu'une force. Voyez la remarque 8e. du chapitre II.

Ce seroit perdre son tems que de vouloir rapporter toutes les hypotheses des spéculateurs de nos jours, touchant l'union & l'action réciproque des deux substances. Quand je dis que le corps influe sur l'ame & l'ame sur le corps, je

parle aussi clairement que si je dis qu'un corps agit sur un autre corps. Je désigne par là certains faits dont je suis instruit par l'expérience, mais dont je ne comprends ni la raison ni la maniere.

3°. *L'ame n'est pas distincte du corps, puisqu'elle subit les mêmes changemens.* Il n'est pas douteux qu'à certains changemens dans le corps répondent certains changemens dans l'ame. Cette correspondance est réglée par des loix invariables, mais ces changemens sont analogues sans être semblables. D'ailleurs, s'il est sûr que mon ame est souvent modifiée par mon corps; il ne l'est pas moins que mon corps est souvent modifié par mon ame. Si l'un semble prouver que l'homme est tout matiere, l'autre prouve également que l'homme est tout esprit. Mais le vrai est qu'il y a une dépendance mutuelle entre le corps & l'esprit, & que c'est déraisonner que de conclure de la dépendance de deux choses, que ces deux choses sont identiques.

Il est impossible d'expliquer, par des regles méchaniques, les changemens du corps & de l'ame qui se répondent le plus exactement. Un mot insultant, un sourire moqueur, un regard de mépris

peuvent mettre un homme en colere au point de le rendre furieux. Le sang se porte alors vers le cœur qui palpite, & retourne avec violence aux extrêmités du corps; toute la machine tremble, les yeux étincellent & paroissent en convulsion, l'homme grince les dents, & blanchit ses levres d'écume, il frappe des pieds & des mains, il s'en prend à tout ce qu'il trouve, même aux choses les plus insensibles. Quelle raison y a-t-il entre l'effet & ce qui le cause? Un son articulé a frappé l'oreille de cet homme, les nerfs acoustiques ont été ébranlés, & ont ébranlé le cerveau à leur tour, voilà des effets purement physiques. Mais à ce dernier ébranlement succede l'idée désagréable de l'honneur attaqué, à cette idée succede le sentiment d'une offense, & à ce sentiment, le desir de se venger de celui qui en est l'auteur; voilà ce qui n'est plus physique, & qui ne porte aucune ressemblance avec l'ébranlement des organes de l'ouie. Comment cet ébranlement a-t-il produit cette idée, ce sentiment, ce desir de vengeance, & comment ces trois choses ont-elles produit tous les désordres qu'on vient de décrire? Plus on

envisage ces faits, moins on trouve entr'eux une liaison méchanique. Il y a ici trois actions qui, pour succéder, n'en sont pas moins hétérogenes, c'est-à-dire, qui n'ont aucun rapport. Ce sont plutôt des phénomenes différens qui se donnent le signal, qu'une chaîne d'effets résultans des causes.

Quoiqu'un homme ait vu, pendant plusieurs années, des soldats sortir tous les jours d'un corps de garde à la même heure, il ne s'avisera pas de dire que ces soldats sont partie de l'horloge, auquel leur sortie est physiquement liée, avec le son de la cloche, comme celle des douze apôtres dans la fameuse horloge de Strasbourg. Ainsi dans les changemens respectifs de l'ame & du corps, la pensée succede au mouvement, le mouvement succede à la pensée, l'effet en un mot est toujours dissemblable à la cause.

Plaçons maintenant la logique de l'auteur à côté de la nôtre. S'il est vrai que la gaieté soit l'effet méchanique d'un sang qui coule facilement, il faudra donc définir la joie une matiere fluide composée de petites bulles rouges, lesquelles nagent dans un suc virgueux, & passent avec célérité dans les canaux

qui la renferment. S'il eſt vrai que la paſſion iraſcible n'eſt point diſtincte de la bile, je poſerai donc en fait que la colere eſt une humeur jaune & acre que le ſang dépoſe dans une petite veſſie au deſſous du foie.

4°. *Le dogme de la ſpiritualité eſt une production récente de l'imagination.* Il eſt connu à quelles étranges opinions ſe ſont livrés les anciens philoſophes, ſur la nature des eſprits & des corps. Les premiers peres de l'égliſe, imbus des idées de la philoſophie grecque, ne ſont pas allés plus loin ſur ce même objet. On peut même convenir que la théorie de l'ame n'a été bien développée que par Deſcartes, qui le premier a tenté de ramener l'évidence dans la philoſophie. Mais ne feroit-il pas abſurde d'en conclure que c'eſt là une doctrine nouvelle? De tout tems, on a entrevu & même reconnu l'oppoſition remarquable qui eſt entre la matiere & la faculté de penſer. Les philoſophes ſe tournerent de tous les côtés imaginables pour ſe tirer d'embarras. Tantôt ils imaginerent une matiere inconnue, ignée, aérienne, très-déliée, très-pure, & enfin, s'il étoit poſſible, immatérielle; tantôt ils inventerent une forme

substancielle, laquelle, selon eux, n'étoit ni matiere ni corps. [*] On disputa si une intelligence étoit necessairement revêtue d'un corps, ou si elle pouvoit subsister à part. [**] Quelques-uns, tels qu'Anaxagore, eurent des notions très-approchantes des nôtres: mais le moment d'après, on les voit retomber dans de grandes obscurités. Faute de principes clairs & lumineux, on les voit ôter souvent d'une main ce qu'ils ont donné de l'autre. Nulle précision, nulle méthode dans leurs écrits. A peine ont-ils fait quelques pas vers la vérité, que la fausse lueur d'un mot, ou quelque fantôme d'imagination les détourne & les égare. [***]

Ainsi Descartes, lorsqu'il démontra la spiritualité de l'être pensant, ne surprit point le monde par une décou-

* Voyez Bayle. Art. *Dicéarque*, Rem. L.

** Ciceron disputant contre Thalès, lui reproche comme une inconséquence, de lier l'intelligence avec l'eau, qu'il regardoit comme le principe matériel de l'univers, quoiqu'une intelligence puisse subsister sans corps. *Nat. D. l.* 1.

*** On peut consulter sur tout cela les remarques de M. d'Olivet sur la théologie des philosophes Grecs, & l'examen critique de ces remarques par M. d'Argent, inséré dans le 2 tome de la *philosophie du bon sens*. Il n'est pas étonnant que le marquis ait apperçu dans les anciens le contraire de ce que l'abbé y avoit vu. On trouve dans ces systêmes tout ce qu'on veut, parce qu'ils fourmillent de contradictions & d'équivoques.

verte nouvelle. Il ne fit que réduire à des idées précises, ce qu'on n'avoit vu & exprimé jusqu'alors que d'une façon confuse, quoique la question eut été agitée de tems immémorial.

Pour ce qui est des anciens peres de l'église, qui n'étoient pas trop bons raisonneurs en cette matiere, je me contenterai d'une seule remarque. Il y a des erreurs de spéculation qui ne sont point nuisibles dès qu'on n'en voit pas les conséquences, dès qu'on pense & qu'on agit comme si on étoit convaincu des idées contraires. Ces mêmes peres, qui raisonnoient assez mal pour admettre le matérialisme universel, étoient encore assez peu philosophes pour ne pas voir que d'un côté ils se déclaroient athées; & que de l'autre ils anéantissoient la liberté. Ils étoient bien éloignés assurément d'un tel scepticisme, leur religion n'étoit point du tout affectée par leurs opinions, & sans doute ils croyoient pouvoir concilier ces doctrines que nous tenons aujourd'hui pour incompatibles. A prendre l'ensemble de leur systême, on ne sauroit douter qu'ils n'eussent été effrayés, s'ils eussent vu où leurs principes les conduisoient. Du reste nous ne parlons ici qu'en philosophes; nous ne discuterons point

quels ont été les sentimens de l'église primitive sur la nature des esprits, ni par quels degrés la philosophie des peres s'est épurée dans les siecles suivans.

En établissant la théorie des êtres spirituels, on n'a proprement qu'un seul ennemi à combattre. Cet ennemi est l'imagination, qui se révolte contre l'idée d'un être privé d'étendue. Mais loin que le dogme de la spiritualité soit une production de l'imagination, comme le veut l'auteur, c'est au contraire un monument de la victoire que l'entendement remporte sur elle. On remarque en effet que les personnes les plus dominées par l'imagination, sont toujours celles à qui il est plus difficile de persuader l'immatérialité de l'ame.

La sortie contre les théologiens est donc ici très déplacée. Ce n'est pas sur leur témoignage que nous admettons cette même spiritualité. Nous le trouvons fondé sur des argumens philosophiques, & non sur des autorités auxquelles l'intérêt donne plus de force. Les passions augmentent par des injures; mais le langage des passions décele une mauvaise cause. Que l'auteur se déchaîne contre les docteurs de la religion, ces boutades ne nous regardent point.

Leur autorité nous impose aussi peu que celle des incrédules; nous avons dessein seulement d'examiner attentivement le systême de l'athée; nous voulons mettre le lecteur à portée de décider quel est le parti qui a renoncé à la raison & donné le démenti à l'expérience, & qui se fait un jeu de tromper, de perdre les ignorans, & d'embrouiller, s'il est possible, les idées des gens éclairés & raisonnables.

CHAPITRE VIII.

DES FACULTE'S INTELLECTUELLES. TOUTES SONT DE'RIVE'ES DE LA FACULTE' DE SENTIR.

PRÉCIS. *Le* sentiment *est une façon particuliere d'être remué, propre à certains organes des corps animés, occasionée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les ébranlemens se transmettent au cerveau. La secousse distincte ou la modification marquée qu'éprouve l'organe intérieur constitue la* conscience. *Les changemens que les impressions des objets sur les organes produisent dans le cerveau, se nomment* idées; *lorsque le cerveau rap-*

porte ces changemens aux objets qui les ont causés. La pensée *n'est que la perception des modifications que notre cerveau a reçues, ou qu'il s'est données; car le cerveau a le pouvoir de se modifier lui-même, & de considérer les mouvemens qui se passent en lui. L'exercice de ce pouvoir, d'où résultent de nouvelles idées, est ce qu'on nomme la* réflexion. *La* mémoire *est la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications passées.* L'imagination *consiste en ce que le cerveau a la faculté de se former des perceptions nouvelles sur le modele de celles qu'il a reçues par les sens. On a donné le nom de* jugement *à la faculté qu'a le cerveau de comparer les idées, & d'en découvrir les rapports. La* volonté *est une modification de notre cerveau, par laquelle il est disposé à mouvoir les organes du corps, de maniere à se procurer ce qui le modifie d'une façon analogue à son être, ou à écarter ce qui lui nuit. Les objets ou les idées intérieures qui font naître cette disposition, s'appellent* motifs. *Toutes les sensations, perceptions & idées, sont ou agréables ou désagréables, & disposent le cerveau à agir, ce qu'il fait en raison de sa propre*

énergie. Les passions *sont des modifications du cerveau attiré ou repoussé par les objets ; suivant les loix physiques de l'attraction & de la répulsion, auxquelles le cerveau est soumis à sa maniere. On désigne sous le nom d'*entendement, *la faculté qu'a le cerveau d'appercevoir les objets extérieurs & ses propres idées. L'*intelligence *est l'assemblage de ces diverses facultés. Enfin on nomme* esprit, *sagesse, bonté, prudence, vertu, &c. des dispositions constantes ou passageres de l'organe intérieur, qui fait agir les êtres de l'espece humaine.*

REMARQUES. 1°. Il y a dans chaque *sensation* quatre choses qu'il faut soigneusement distinguer. L'objet extérieur, l'impression faite sur les nerfs, le mouvement que ces nerfs transmettent au cerveau, l'idée qui en résulte.

Pour qu'un *objet* puisse agir sur un de nos organes, il faut qu'il heurte l'extrêmité des nerfs qui y aboutissent immédiatement, ou par le moyen d'autres corps qui se trouvent entre cet objet & l'organe.

L'action d'un objet produit dans les nerfs un mouvement qui se propage jusqu'au cerveau. On a cru long-tems

que les nerfs du corps humain étoient tendus, & que l'action des objets leur communiquoit un mouvement de vibration semblable à celui des cordes d'un instrument. Il est prouvé aujourd'hui que les nerfs ne sont point susceptibles d'un pareil ébranlement, ce sont plutôt des especes de canaux remplis d'un fluide très-subtil & très-élastique, auquel les physiologistes ont donné le nom d'*esprits animaux*. C'est dans ce fluide proprement qu'ils placent le mouvement que produisent sur les nerfs tous les objets sensibles.

Les mouvemens dont nous parlons, s'étendent jusqu'au cerveau, ou plutôt jusqu'à la moelle du cerveau, de laquelle sortent tous les nerfs, comme de leur source commune. Existe-t-il un point physique que l'on puisse regarder comme le centre de ces mêmes nerfs? C'est ce que les meilleures observations des anatomistes n'ont pu nous faire découvrir jusqu'à présent. Nos yeux ne peuvent suivre le cours des nerfs que jusqu'à la substance moelleuse qui les absorbe, & avec laquelle ils s'assimilent. Il se peut néanmoins qu'il y ait dans le cerveau un point vers lequel ils tendent, & qui soit

affecté par les mouvemens que les objets extérieurs leur ont communiqué. Peut-être aussi l'action des nerfs consiste-t-elle à plier, à raccourcir, à allonger ou à comprimer les fibres de cette moelle. Ce qui est certain par les observations, c'est que l'action d'un nerf ne finit pas dans le point où on le voit s'unir à la substance moelleuse, qu'au contraire elle y pénetre, & que l'irritation de cette substance produit à son tour des convulsions plus ou moins violentes, dans le systême nerveux de l'animal.

A la suite de ces compressions & de ces mouvemens produits dans le cerveau, naît dans l'homme le *sentiment*, la *perception*, ou la *pensée*.

Tout être qui pense doit avoir la conscience de ses propres modifications. Or ce n'est point le cas où se trouve mon cerveau. Il ignore très-certainement ce qui se passe en lui, à l'occasion d'une sensation. Le peu que j'en sais là-dessus, j'en suis instruit; & je le tiens des observateurs de la nature, lesquels ont réussi à expliquer une foible partie du méchanisme du corps humain. Sans eux, je ne saurois pas que quand je vois un objet, la lumiere qui en est réfléchie passe à travers mon œil, pénetre les flui-

des qu'il contient, & excite dans le nerf optique, dont les filets tapissent le fond de l'organe, un ébranlement qui va jusqu'au cerveau, & produit un changement dans la substance moelleuse. J'ai le privilege de voir, soit que l'on m'ait instruit, ou non, des phénomenes de la vision. Ce sens de la vue me représente les couleurs & les figures; mais il ne me représente point les impressions du fluide subtil sur la matiere moelleuse de mon cerveau.

Il ne faut qu'un peu de réflexion pour sentir que les idées produites par l'action des organes, n'ont rien de commun avec la physique des sensations. L'effet que j'éprouve en entendant le *son* d'un violon, n'a rien qui ressemble au tremblement d'une corde, aux vibrations de l'air, à l'ébranlement du tympan, ni à un mouvement quelconque dans le cerveau. Si c'étoit le cerveau qui sentît, il sentiroit ce qui lui appartient, c'est-à-dire un mouvement.

L'auteur parle donc contre l'expérience, quand il dit qu'une pensée est la perception des modifications que le cerveau a reçues des objets extérieurs. Ces modifications consistent en ce que la partie moelleuse a été comprimée

ou ébranlée par les nerfs ; mais c'eſt là un effet dont nous n'avons aucune perception, un effet qui n'eſt point ſenti, & qui n'entre point dans l'idée qui vient à ſa ſuite.

Si le ſentiment étoit un effet phyſique de l'action des nerfs ſur le cerveau, il s'enſuivroit qu'il y a un rapport méchanique entre une idée & un mouvement, tandis qu'il n'y a rien au monde de plus diſſemblable. Je renvoie le lecteur aux remarques précédentes, dans leſquelles on a montré que la tranſubſtantiation du mouvement en idée eſt impoſſible, & que la ſenſibilité, ou en général, la faculté de penſer, ne ſauroit être une qualité inhérente à la matiere.

2°. La *conſcience de ſoi-même* ; voilà un terme plus clair que toutes les définitions. Qu'eſt-ce, ſuivant l'auteur, que cette conſcience ? Une ſecouſſe diſtincte, une modification marquée du cerveau. Il dit donc en d'autres termes qu'une ſecouſſe dont le cerveau a la conſcience, conſtitue la conſcience.

3°. On a vu par le titre de ce chapitre VIII, que l'auteur s'eſt engagé à faire dériver toutes nos facultés intellectuelles de la faculté de ſentir. La raiſon qui détermine les matérialiſtes à

cette entreprise, n'est pas difficile à découvrir. On se flatte de pouvoir expliquer physiquement l'origine de nos idées. Si on étoit ensuite assez heureux pour persuader que toutes les facultés de l'homme ne sont que des modifications diverses de la faculté de sentir, on auroit bientôt prouvé que nous sommes de pures machines. L'auteur du livre de l'*esprit* a soutenu cette these ; quoique ses raisons soient foibles, il leur a pourtant donné un air de preuves. Nous ne doutions pas que l'auteur du *systême de la nature* ne nous conduisît par les mêmes voies ; car quelle proposition au monde a plus besoin d'être prouvée que celle-ci : *juger & sentir ne sont qu'une seule & même chose* ? Mais nous nous étions prodigieusement abusés. L'auteur ne fait qu'énoncer la these, sans avancer l'ombre même d'une preuve. Au lieu de déduire tous les actes intellectuels de la sensibilité physique, il introduit furtivement dans le cerveau une faculté nouvelle ; ce qui, outre la puissance de sentir, lui donne celle de se modifier lui-même, de renouveller les modifications passées, & de former de nouvelles perceptions, de comparer les idées, d'en découvrir les rapports. C'est de

ces différens pouvoirs qu'il dérive la réflexion, la mémoire, l'imagination, le jugement. C'est ainsi qu'il trompe ses lecteurs, à qui il avoit promis de montrer que la faculté de sentir, est l'unique base de toute opération intellectuelle.

4°. Un système fondé sur les mots, & construit par l'imagination, est sujet à manquer de justesse & fourmille de contradictions. En voici une des plus grossieres. L'auteur soutient en plusieurs endroits, qu'aucune action dans l'univers n'est spontanée, & qu'un être n'est jamais modifié par sa propre énergie. De ce principe il tire la conséquence que l'homme n'est pas libre, en quoi il est au moins consistant. Cependant, dans le chapitre que nous avons sous les yeux il donne au cerveau, non seulement la faculté d'appercevoir les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore celle de se modifier lui-même, de produire en soi des changemens, enfin d'y renouveller les sensations passées, sans nouvelle action des objets extérieurs. Voilà donc l'homme redevenu libre, capable de tirer des actions de son propre fonds, d'agir par sa propre énergie? Point du tout. Insstrument passif de son système, inca-

pable de sentir que ses propres principes se détruisent mutuellement, l'auteur va son chemin, sans se mettre en peine des difficultés. Il est tout simple qu'un homme qui ne voit point d'ordre dans l'univers, n'en mette pas non plus dans le tourbillon de ses idées. Créateur, interprete & ministre d'une nature brute, qui forme ses productions en aveugle, il a cru devoir exprimer par la marche de son systême, celle de son idole.

5°. L'auteur insinue dans une note, que c'est le plus ou le moins de cerveau qui constitue la différence entre l'homme & la bête, entre l'homme d'esprit & le sot. Il allegue quelques observations d'Aristote, de Willis, de Bartolin, pour montrer que les facultés intellectuelles des animaux sont en raison du volume de leur cerveau.

Lorsqu'on parle d'un animal, comme ayant le cerveau plus grand qu'un autre, on entend ou la grandeur absolue, ou celle qui est relative au corps de l'animal. Dans le premier sens, un âne a plus de cerveau qu'une souris, dans l'autre il en a moins. On a trouvé que le cerveau d'un âne ne fait que la 254e. partie de son corps, au lieu que celui de la souris des champs en fait la 31e.

partie. * On se tromperoit fortement de croire que le cerveau de l'homme, dans le premier sens, est plus grand que celui des autres animaux. Le crâne d'un éléphant en renferme jusqu'à dix livres. ** Dans un homme dont le crâne étoit extrêmement rempli, on n'en a trouvé que cinq livres. *** Pour ce qui est de la grandeur relative, il est assez vraisemblable que l'homme a le cerveau plus grand que le reste des animaux. Mais on auroit tort d'en conclure que c'est ce qui constitue sa supériorité sur eux. L'auteur devroit savoir que la grandeur relative du cerveau de l'embrion surpasse beaucoup celle du cerveau de l'homme. Dans un enfant nouveau né, lequel ne pesoit que cinq livres, il s'est trouvé quinze onces & demi de cerveau; **** ce qui fait plus de la cinquieme partie de son corps. M. de Sauvage a tiré du crâne d'un embrion, quatre fois plus de cervelle que n'en contenoit la tête d'un homme pesant 120 livres. ***** De tels phénomenes ne sont pas rares. C'est une regle constante

* *Buffon*, *Hist. nat. T. IV. p.* 423.
** *Physiologie de M. de Haller. L.* 10. *Sect.* 1.
*** *Bartolin*, *Anat. p.* 262.
**** *Mém. de Montpellier.* 1746 *p.* 69.
***** *Embriologie*, *p.* 10.

de la nature, que les jeunes animaux ont à proportion plus de cerveau que les autres. * Celui d'un veau eſt à celui d'un bœuf comme $\frac{1}{279}$ eſt à $\frac{1}{860}$ du corps entier de chaque animal.

Il s'enſuivroit de l'hypotheſe qu'on tâche d'établir, que l'embrion auroit quatre fois plus d'eſprit que l'homme, à l'âge de maturité. Il s'enſuivroit encore qu'un homme à qui un accident enleveroit une partie du cerveau, perdroit en même tems une partie des facultés de ſon ame, ce qui n'eſt pas moins contraire à l'expérience. Tous les livres de médecine ſont pleins de faits qui réfutent ces étranges idées. ** On voit même des maladies qui détruiſent peu à peu le cerveau, ſans que la ſenſibilité, la mémoire, le jugement, la conſtance de l'ame, l'autorité de la volonté ſur les muſcles, en ſoient altérés, depuis l'inſtant de la maladie juſqu'à celui de la mort. ***

6°. Les définitions de l'auteur ne ſont pas moins curieuſes que ſes raiſonnemens. Que penſez-vous de l'attitude d'un cerveau qui ſe *replie* ſur lui-même, & qui par cet acte réfléchit ſur ſes pro-

* *Haller, ubi ſupra.*
** *Haller*, § 32.
*** *Haller*, § 32.

pres modifications ? Que pensez - vous de la maniere dont on définit ici la volonté ? Priez l'auteur de vous expliquer physiquement le sens de cette phrase : *Le Roi veut que son général livre bataille à l'ennemi.* Il vous dira que cette volonté du Roi consiste, dans *une disposition de son cerveau à mouvoir les organes de son corps de maniere à se procurer la victoire, parce que cette victoire modifie son corps d'une façon analogue à son être & écarte ce qui lui nuit.* Ce sont les propres termes de la définition de l'écrivain, appliquée à un cas particulier.

Toutes les autres définitions sont de la force de celle - ci. Voulez - vous savoir au juste ce que c'est que les passions ? Lisez le systême de la nature, & on vous apprendra que ce sont *des façons d'être d'un cerveau attiré & répoussé par les objets*, & que cela se fait suivant les loix physiques de l'attraction & de la répulsion. Rien de plus clair que ces idées. Les injures repoussent le cerveau ; voilà pourquoi nous nous mettons en colere. Deux beaux yeux attirent notre cerveau : c'est ce qui produit en nous la passion de l'amour, passion qui étant soumise aux loix de l'attraction, diminue & augmente en raison inverse

du

du quarré des diſtances. D'où vient que ces deux courtiſans ſe haïſſent ? L'ignorez-vous ? C'eſt parce que le pole boréal du cerveau de l'un, n'eſt pas tourné vers le pole auſtral du cerveau de l'autre, & qu'il eſt de la nature de deux aimans de ſe repouſſer, quand les poles de même nom ſont oppoſés l'un à l'autre.

Que de volumes n'a-t-on pas écrits ſur l'eſprit, la ſageſſe, la vertu, la prudence ; ce qui n'empêche pas qu'on n'en cherche encore de plus juſtes définitions ! Plus d'embarras déſormais ſur cet article. L'auteur qui eſt expéditif, vous dit tout cela en deux lignes. Ce ſont *des diſpoſitions conſtantes ou paſſageres de l'organe intérieur qui fait agir les êtres de l'eſpece humaine.*

Le lecteur n'exige pas que nous réfutions ſérieuſement de pareilles inepties.

CHAPITRE IV.

DE LA DIVERSITÉ DES FACULTÉS INTELLECTUELLES. ELLES DÉPENDENT DES CAUSES PHYSIQUES, AINSI QUE LES QUALITÉS MORALES.

PRECIS. *La diverſité qui ſe trouve entre les hommes, par rapport à leurs*

qualités physiques & morales, met entr'eux l'inégalité. Celle-ci devient le soutien de la société, & sans elle les hommes n'auroient aucun besoin les uns des autres. — Les facultés de l'ame & les qualités morales ont des causes physiques, parce qu'elles dépendent toujours du tempérament, qui est l'état habituel où se trouvent les fluides & les solides du corps humain. C'est donc à la médecine à corriger l'ame, en modifiant le tempérament. Si l'on vouloit suivre l'expérience, & s'appliquer à la connoissance des élémens qui font la base du tempérament, on verroit que la morale & la politique tireroient du matérialisme des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais. Il paroît en général que le principe igné est celui qui donne à l'homme le plus d'énergie, & duquel dépendent la sensibilité, l'esprit, l'imagination, le génie, *&c. — La chaîne des sensations qui se sont consignées & associées dans le cerveau constitue* l'expérience *& la* science. *La* vérité *est la conformité perpétuelle que nos sens bien constitués nous montrent, à l'aide de l'expérience, entre les objets que nous connoissons & les qualités que nous leur attribuons. La faculté que nous avons de faire*

re des expériences, de nous les rappeller, de pressentir les effets, afin d'écarter les uns & de nous procurer les autres, est appellée la raison. *Le sentiment, notre nature, notre tempérament peuvent nous égarer, mais la réflexion & l'expérience nous remettent dans le bon chemin.*

REMARQUES. 1°. L'inégalité naturelle des hommes n'est pas le seul fondement de la société. Quand ils seroient tous égaux par les forces du corps & les qualités de l'esprit, ils n'en auroient pas moins besoin les uns des autres. Mettons de côté l'ennui qu'éprouveroit l'homme isolé, l'attrait mutuel des deux sexes, cette tendresse naturelle qui fait le lien des familles; il est certain que l'insuffisance des forces, autant que leur inégalité, contribue à rapprocher & à unir les hommes. Quand, pour soulever un fardeau, j'appelle le secours de mon voisin, ce n'est pas que je lui croie des forces supérieures aux miennes, mais c'est que je pourrai effectuer par son assistance, ce qu'il me seroit impossible de faire moi seul. Tel ouvrage, qui, pour répondre au but, demande d'être achevé en vingt-quatre heures, ne le seroit, si j'employois mes seuls bras, qu'au bout de cinq

ou six semaines. Ce n'est donc pas de l'inégalité des talens entre les hommes que naissent plusieurs de mes besoins ; c'est de l'impossibilité où je me trouve de travailler seul à ma conservation & à mon bien-être.

2°. Il n'est que trop vrai que l'organisation du corps, le tempérament, la nourriture, l'air, le climat, & cent autres causes physiques influent beaucoup sur les fonctions de l'être pensant. L'exercice de ses facultés en reçoit mille modifications ; il est tantôt aidé, tantôt troublé, tantôt suspendu par elles. On ne sauroit nier qu'à certaines dispositions matérielles du cerveau, ne répondent certaines idées dans l'ame. Mais cette dépendance est réciproque, & il n'est pas moins vrai qu'à certaines idées de l'ame, répondent certaines dispositions matérielles du cerveau.

Les idées que nous acquérons par le canal des sens sont, pour ainsi dire, les matériaux sur lesquels l'ame s'exerce elle même. En tant que les causes physiques peuvent affecter différemment les fibres du cerveau ; il est donc vrai qu'elles modifient cette ame, selon qu'elles lui transmettent des matériaux plus ou moins bons, des rapports plus ou moins fideles. Comment connoissons-nous les

objets sensibles ? Par l'action qu'ils exercent sur notre corps. Si donc nos organes sont viciés, si notre cerveau fait mal ses fonctions, il est très-naturel que nos jugemens & nos raisonnemens s'en ressentent.

Mais tout cela n'autorise pas à dire que les facultés de l'ame sont dues à des causes physiques. Il y a une différence énorme entre modifier & créer un pouvoir. Les causes physiques agissent sur nos facultés, mais elles ne les créent pas : bien loin de là, elles en supposent l'existence. Si quelqu'un me bande les yeux, dites-vous qu'il m'ôte la faculté de voir ? Il ne fait qu'en empêcher l'exercice.

3°. Les objets extérieurs & le tempérament n'exercent point sur nous un pouvoir souverain ou illimité. L'auteur à qui les contradictions ne coûtent rien, après avoir parlé de l'ame comme d'un vaisseau, qui flotte sur la mer au gré des vents & des ondes, ne peut s'empêcher ensuite de remettre le pilote au gouvernail, & d'accorder à l'homme l'empire sur lui-même. *Le sentiment*, dit-il, *la nature, le tempérament peuvent nous égarer, mais l'expérience & la réflexion nous remettent dans le bon chemin.*

Socrate ſut réprimer ſon tempérament qui le portoit à tous les excès, au point qu'il devint un modele de ſageſſe. Combien d'hommes ne voyons-nous pas qui ſont parvenus à déraciner les habitudes, à triompher des paſſions, à gouverner & affoiblir les inſtincts les plus tyranniques ?

La même nature qui a ſoumis l'ame à l'influence du corps, nous a armés en cent manieres contre ſon deſpotiſme. Le vin abrutit-il votre raiſon ? Vous êtes le maître de ne vous pas enivrer. L'excès des viandes trouble-t-il la liberté de votre eſprit ? Cherchez d'autres alimens, & ſur-tout ſoyez ſobre. Combattez les ſollicitations de vos ſens, en leur oppoſant des principes, en leur dérobant votre attention, en excitant en vous des ſenſations oppoſées.

Chacun de nous, dit l'auteur, *peut ſe faire un tempérament*. Comment donc *les forces de l'ame dépendent-elles toujours du tempérament* ? Puis-je être maître & eſclave tout à la fois ?

L'exemple de Socrate & de tant d'autres, montre que l'on peut combattre, vaincre même le tempérament, & que ce qui manque à ces ames lâches qui s'y livrent, c'eſt la volonté & non le pouvoir. Aimant l'ennemi qu'elles devroient

combattre, elles en portent volontairement les fers.

Si l'homme n'avoit point d'empire sur lui-même, il ne pourroit jamais se défaire d'une habitude, domter une passion, conduire un instinct ou l'amortir. Jamais on ne verroit l'homme faire par obligation ce qui est opposé à ses penchans. Quel est donc ce pouvoir plus fort que l'instinct, la passion, l'habitude ? Est-ce le tempérament qui surmonte le tempérament ? Est-ce la disposition matérielle du cerveau qui tend à se détruire elle-même ? Est-ce le tempérament qui porte le faquir à mortifier son corps par un jeûne outré, à rester dans la même situation de corps, à se fouetter jusqu'au sang, & à se mutiler ? Ce sont au contraire des idées purement intellectuelles, l'espérance de gagner le ciel ou de le faire gagner à d'autres, le desir de se faire un nom sur la terre ; voilà ce qui le porte à toutes sortes de privations, & à des souffrances que la nature abhorre.

Sans doute que, suivant la différence des tempéramens, il est plus aisé ou plus pénible d'obtenir cette victoire. Sans doute que tous les hommes ne sont pas destinés à atteindre à la grandeur d'ame de Caton, au courage de César, à la fa-

gacité de Newton, à l'éloquence de Bossuet, à l'esprit de Voltaire. Mais il n'est pas nécessaire que tous les hommes deviennent magnanimes, conquérans, géometres profonds, grands orateurs, excellens poëtes. La société a besoin de toutes sortes de membres, elle exige divers degrés de talens. S'il n'est pas donné à chacun d'exceller dans le genre qui lui est propre, il lui est donné d'être juste, honnête, utile à la société, & cela suffit pour montrer que l'homme peut se faire un but, & se servir de ses facultés d'une maniere qui y réponde.

Mais ce qui surprend toujours, c'est de voir un philosophe, pour qui tout est nécessaire, nos facultés, nos actions & jusqu'à nos pensées, venir nous parler de morale, & se mêler de nous donner des conseils. Le livre qu'il s'est avisé de publier n'est, à ce qu'il faut conclure de ses raisonnemens, qu'un résultat physique de certaines dispositions de son cerveau. A la bonne heure ; il faut l'en croire. Qu'il nous soit donc permis de regretter que son cerveau n'ait pas été modifié d'une autre maniere. Nous voudrions qu'il nous expliquât comment il a pu concevoir l'espérance de nous guérir de nos erreurs, tandis qu'elles sont l'effet nécessaire de

causes physiques entiérement hors de notre pouvoir. Ses lecteurs trouvent un peu étrange qu'il leur parle comme à des gens libres, qu'il leur prescrive de belles regles de conduite, tandis qu'il les dépouille de toute faculté à s'y prêter. Ainsi le roi Xerxès écrivoit des lettres au mont Athos, lui ordonnant de ne point mettre obstacle à la marche de son armée.

4°. Tous les vices de l'homme étant à la charge du tempérament, l'auteur charge à l'avenir les médecins de cette cure. Voilà donc la terre changée en un vaste Bicêtre, où pour comble de malheur, les docteurs sont aussi fous que les patiens, vu qu'ils sont de la même espece, c'est-à-dire, des instrumens purement passifs du tempérament.

" En faisant de notre ame une subs-
„ tance spirituelle, on se contente de lui
„ administrer des remedes spirituels, qui
„ n'influent point sur le tempérament,
„ ou qui ne font que lui nuire. „

Ces remedes spirituels ne sont autre chose que la réflexion, des idées frappantes, des raisonnemens, des exhortations, des promesses ou des menaces. Mais ne sont-ce pas là en effet des mobiles? L'auteur voudroit-il leur refuser toute influence sur les actions, la conduite des hom-

mes? Si cela eſt, & qu'il faille ſubſtituer la pharmacie à la logique & à la morale, s'il n'y a enfin que l'ellébore qui puiſſe corriger & perfectionner l'eſprit humain, de quoi s'aviſe-t-il de compoſer un livre tout farci de remedes ſpirituels? De tels argumens n'ayant point de priſe, que ne les garde-t-il, en les remplaçant par des ordonnances de pillules, d'apéritifs & d'émolliens, tels qu'il les croit propres à notre uſage?

Toutefois ſi les remedes ſpirituels ſont nuiſibles au tempérament, il faut donc reconnoître qu'ils y influent; il faut avouer qu'ils ont la puiſſance d'agir ſur l'intérieur de l'homme & ſur ſa conduite.

Ce que l'auteur a dit eſt donc différent de ce qu'il a voulu dire. Il ne nie pas l'efficace des mobiles ſpirituels, il les regarde ſeulement comme nuiſibles, & voudroit qu'on leur en ſubſtituât de phyſiques. Mais quel mal fais je donc à un homme, en l'éclairant ſur ſes erreurs, ou en l'exhortant à renoncer à ſes vices?

Il n'eſt pas vrai d'ailleurs qu'on ſe ſoit borné uniquement aux remedes condamnés ici, & qu'on ait négligé la connoiſſance du tempérament & de ſes influences. Malgré le dogme de la ſpiritualité, on a de tout tems reconnu l'étroite liaiſon

des deux états de l'ame & du corps ; & les défauts de l'ame qui viennent d'une organisation vicieuse, ou d'une économie animale dérangée, ont toujours été regardés comme étant du ressort de la médecine. Mais l'expérience qui a appris ces choses, a aussi appris à distinguer les fous dans le sens moral des fous dans le sens physique. On a reconnu que les erreurs qui proviennent d'un cerveau dérangé, ne sont pas celles qui résultent d'un faux raisonnement. On n'a garde de parler raison à qui n'a point de raison, mais on s'abstient aussi de trépaner tous ceux qui pensent, écrivent ou agissent mal.

Souvent on guérit le corps en administrant à l'ame des remedes spirituels ; d'autrefois on corrige l'esprit par des remedes appliqués au corps, & dans bien des cas, il faut que le moral agisse de concert avec le physique. C'est à la raison éclairée par l'expérience, à rechercher l'origine de nos maux, soit de l'esprit, soit du corps, & à leur opposer des remedes convenables à leur nature & à leurs causes. Le philosophe renvoie au médecin des malades dont les erreurs & les vices sont involontaires, & dont l'ame est plutôt tyrannisée que sollicitée par le corps. Le médecin au contraire livre

au philosophe & à l'orateur ceux en qui l'économie animale est troublée par les idées de l'ame.

Combien de fois ne voyons-nous pas qu'une maladie trompe tout l'art & les soins de la médecine, parce que la source du mal est dans l'ame, & que les remedes qu'on emploie ne sont propres qu'au corps. Le jeune Valere tombe dans la plus profonde mélancolie, une maladie de langueur le consume, & son pere inconsolable se voit près de perdre un fils chéri, dans la fleur de son âge. On appelle l'auteur du systême de la nature pour lui demander des conseils & des secours. La mélancolie, dira le philosophe médecin, vient toujours d'un sang épais & vicieux, qui circule difficilement dans les veines, & qui dérange toute l'économie animale. Les parties solides perdent leur ton, & réagissent avec trop peu de vivacité sur les fluides. Les secrêtions, les excrétions, en général toutes les fonctions de la machine, se font irréguliérement & avec trop de lenteur. De là cette langueur, ce manque d'appétit, ces foibles palpitations du cœur, ces irrégularités du pouls, ce visage pâle, ces yeux abattus, ces longs soupirs, enfin ces idées tristes & noires qui accablent le malade, & qui

lui font haïr sa propre existence. Il n'y a donc pour lui d'autre remede que de corriger ce sang qui fait tout son malheur, & je vous promets que si vous suivez cet avis, sa guérison est infaillible. — On seigne donc le malade, on lui ordonne des tisannes propres à atténuer & à purifier le sang, on l'assujettit à un régime convenable, on l'oblige à se donner autant de mouvement que les circonstances le permettent. Valere ne guérit point. Sa tristesse résiste à toutes les vertus médecinales, elle augmente au contraire, & son corps dépérit à vue d'œil. A qui faut-il s'en prendre? Au systême erroné du médecin. Croyant que toutes les modifications de l'ame ne sont que des résultats physiques de l'état du corps, il s'en tient uniquement à ce dernier, & se persuade que sa médecine est la seule clef du cœur & de l'esprit. Valere aime. Il ne lui reste aucune espérance de posséder l'objet de sa passion, & de fortes raisons l'empêchent d'avouer la flamme qui le dévore. Voilà la source de sa maladie. Son imagination échauffée ne cesse de lui retracer les charmes de Sylvie, il ne s'occupe que d'elle & du malheur qui la sépare de lui pour jamais. Tout son être est oc-

cupé d'une ſeule idée, les autres facultés de ſon ame croupiſſent dans l'inaction la plus ſtupide. De ces déſordres de l'ame naiſſent ceux du corps. Une ſeule partie du cerveau eſt continuellement tendue, pendant que les autres ne font preſque aucune fonction. La fatigue trop inégalement répartie ſur les nerfs y produit un dérangement qui ſe répand dans toute la machine, & ſur-tout dans le ſang qui, en coulant plus lentement, s'épaiſſit dans ſes canaux. En vain épuiſeriez-vous tout ce que la pharmacie renferme de drogues pour rétablir Valere. Tant que la cauſe de ſon mal exiſtera dans l'ame, vous tâcherez inutilement d'anéantir les effets qui détruiſent le corps. Il lui faut de ces remedes que notre auteur nomme ſpirituels, c'eſt-à-dire l'eſpérance de voir diſparoître les obſtacles qui s'oppoſent au bonheur de ſa vie. En cas que ce remede principal ne ſoit plus dans votre pouvoir, tâchez de conſoler le malade, de lui préſenter d'autres idées, de fixer ſon attention ſur d'autres objets, ou d'exciter en lui d'autres paſſions. Peut-être auſſi que vous pourrez lui faire oublier les charmes de Sylvie par les graces de Chloé, la naïveté de Dori-

mene, ou les attraits piquans de Lucinde.

Souvent aussi, le désordre commence dans le corps & se communique à l'être pensant. C'est alors qu'il faut appliquer la maxime que l'auteur fait mal d'ériger en axiome général; *guérissez le corps, & vous serez presque sûr de guérir l'ame.*

5°. Il paroît à l'auteur que du plus ou du moins de chaleur dans le corps, dépendent les différens degrés de vie & de facultés intellectuelles. On sait que le feu, ou, comme il aime mieux le nommer, le principe *igné*, est un des mobiles les plus efficaces de la nature. C'est un des ressorts de la machine animale, & en tant que l'ame dépend dans l'exercice de ses facultés, de la conformation & du tempérament de son corps, il n'est pas douteux que le phlogistique ou le principe igné n'y influe aussi pour sa part. Mais je ne vois pas pourquoi nous dépendrions plutôt de lui que de tous les autres élémens dont notre corps est composé. Je dirois avec autant de raison que le plus ou le moins d'humidité ou de principe aqueux, détermine le degré de nos forces tant spirituelles que corporelles.

Notre philosophe est tenté de croire ; comme il le dit dans une note, que le fluide nerveux n'est autre chose que la matiere électrique, & que c'est la différence des doses qui est une des principales causes de la différence qu'on observe entre les hommes & leurs facultés. Il faut d'abord observer qu'on ne peut absolument rien dire de positif sur la nature de ce fluide qui échappe à tous nos sens, & dont l'existence même paroît encore douteuse à plusieurs physiciens du premier ordre. Ceux qui l'admettent en font tantôt une lymphe mucilagineuse, tantôt un fluide accide, nitreux, sulfureux, tantôt un sel volatil, tantôt une matiere aérienne. D'autres ont conjecturé que ce fluide étoit un éther tout pur, ou bien une substance semblable à la lumiere, un feu, une flamme, un élément élastique. Aujourd'hui c'est assez la mode d'en faire une matiere électrique, qui d'ailleurs est très-peu connue elle-même. Cependant si l'auteur avoit bien considéré ce qu'on sait des phénomenes du fluide électrique, il auroit été moins tenté d'embrasser cette opinion. L'électricité, mise en mouvement, passe toujours d'un corps qui en abonde dans d'autres qui en ont

moins, & tâche ainsi de se mettre en équilibre. Si donc le cerveau envoyoit un fluide électrique le long d'un nerf; pour remuer mon doigt, cette force au lieu de rester dans son canal & d'aller à son but, se répandroit dans tout le systême nerveux, & tous les muscles en seroient également affectés. De plus, la matiere animale étant de la classe de ces corps auxquels on peut communiquer l'électricité, le fluide, au lieu de rester renfermé dans les nerfs, se distribueroit sur toute la machine. D'ailleurs, comme on peut remplir un homme du fluide électrique, par le moyen d'une machine, sans que ses muscles en soient ni allongés ni raccourcis, à moins qu'il ne touche un corps non électrique, & sans que ses facultés intellectuelles en soient modifiées le moins du monde, on voit que l'hypothese de notre auteur est une de celles qu'on jette sur le papier sans y avoir réfléchi.

6°. Il est vrai qu'un certain degré de chaleur du corps augmente la promptitude & la vivacité des sensations, & qu'il met par là l'imagination & l'esprit plus à leur aise. On a vu des malades qu'une fievre médiocre a rendus fort éloquens. La zone de notre globe, qui est renfermée entre le 30e & le

48e. degré de latitude, abonde plus en hommes spirituels que les autres climats dont la température est plus ou moins grande. Il y a une certaine quantité de substances spiritueuses, qui, combinées avec de certains tempéramens, accélere les pensées & dégourdit l'esprit, au lieu que, prises en trop grande dose, elles dérangent les facultés de l'être pensant.

De-là ces expressions figurées de *chaleur d'ame, & d'imagination ardente*, de *feu du génie*, &c. que personne pourtant, à l'exception de l'auteur, ne s'avise de prendre au pied de la lettre ; parce qu'en effet personne ne croit qu'une faculté de l'ame soit une matiere combustible qui puisse brûler physiquement.

L'esprit est la facilité de parcourir rapidement une longue suite d'idées, & d'en saisir avec promptitude les ressemblances & les affinités. L'ame pense avec d'autant plus de rapidité, que les mouvemens des fibres du cerveau ou du fluide nerveux se succedent plus vîte ; & pour qu'elle puisse découvrir promptement les différens rapports de ses idées, il faut que la sensation en soit fort vive & fort aisée, ce qui dépend d'une plus grande mobilité des organes. C'est ainsi que l'es-

prit tient au physique & qu'il se trouve sous l'influence de bien des causes matérielles. Tenons-nous en à un seul exemple, sur lequel notre auteur insiste souvent, & voyons dans quel sens on peut dire *que le vin donne de l'esprit*. Ce fluide agissant comme un stimulant, irrite nos fibres, accélere & fortifie leurs mouvemens, augmente la circulation du sang & porte puissamment les humeurs à la tête. Supposons donc que les fibres du cerveau d'un homme, dans leur état naturel, se remuent avec trop de lenteur & de difficulté, & que ce même homme boive autant de vin qu'il en faut pour leur communiquer de la vivacité sans les déranger, l'effet du vin sera alors de mettre l'ame en état de passer rapidement par un grand nombre de représentations & d'en être vivement affectée. Mais si l'ame de l'homme dont nous parlons, n'est point capable de comparer les idées entr'elles, d'en observer les ressemblances, d'en saisir l'ensemble, le vin ne lui en donnera jamais la faculté. Les sensations fortes passeront avec rapidité par sa tête, mais elles ne s'y lieront pas, & il n'en résultera rien. On auroit beau donner à bien des gens du vin de champagne, en telle dose qu'on voudroit, on ne parviendroit

jamais à les rendre capables de faire un seul vers du paradis perdu, que Milton a composé en buvant de l'eau. Le vin ne donne donc de l'esprit qu'aux gens qui en ont, ou plutôt il n'en donne à personne, il ne fait que faciliter à l'ame l'exercice d'une faculté qu'elle a sans lui. Il ne dicte des vers qu'à des poëtes, & il ne fait parler ou écrire spirituellement que ceux qui savent bien penser. Les organes font les impressions, mais c'est l'ame qui les compare, qui les lie & qui en découvre les rapports.

Il ne faut pas croire que cette expression figurée, *le vin donne de l'esprit*, est sans conséquence dans le systême de notre auteur. C'est au contraire un de ces grands argumens qui l'engagent à nier l'existence de Dieu; & à substituer à l'Etre suprême, je ne sais quelle nature brute & aveugle. Pour prouver (*) que cette nature inintelligente en elle-même a pu produire des êtres pensans, & leur communiquer par conséquent infiniment plus qu'elle n'avoit, il se contente de citer l'exemple du vin qui, sans avoir de l'esprit, en donne à des hommes qu'on en suppose totalement dépourvus.

Que deviendroit la philosophie, s'il

(*) Chap. V.

étoit permis d'y prendre au pied de la lettre les expressions impropres dont on se sert dans le langage ordinaire, dans la poésie & dans la rhétorique. Les poëtes par exemple sont convenus de parler de l'amour comme d'un feu ou d'une flamme, & cette seule idée leur a fourni mille traits d'esprit, mais qui ne sont que des inepties dans la bouche d'un philosophe qui veut être entendu dans le sens propre. On pardonne à *Covley*, quand il compare le froid regard des yeux de sa maîtresse, à des miroirs ardens faits de glace, & quand il soutient que la zone torride est habitable, parce qu'il peut vivre au milieu des plus grandes ardeurs dont son cœur est embrasé. Mais que diriez-vous d'un philosophe qui, pour vous rendre raison des phénomenes de l'amour considéré comme passion de l'ame, s'efforceroit de vous persuader que le cœur d'un homme amoureux est réellement consumé par des flammes.

SUITE DU CHAPITRE IX.

PRINCIPES NATURELS DE LA SOCIABILITE', DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE.

PRÉCIS. *Le but de l'homme est de se conserver, & de rendre son existence heureuse. Ses propres facultés lui en fournissent les moyens. L'expérience & la raison ne lui montrent pas seulement que sans l'assistance de ses semblables, il ne sauroit être heureux, elles lui apprennent aussi de quelle façon il peut se procurer leur approbation & leur bienveillance. Sur la diversité nécessaire des effets que nos actions produisent sur les autres hommes, se fondent les idées du bien & du mal, du vice & de la vertu. La* vertu *est tout ce qui est vraiment & constamment utile aux êtres de l'espece humaine, vivans en société: le* vice *est tout ce qui leur est nuisible. L'homme* vertueux *est donc celui dont les actions tendent constamment au bien-être de ses semblables. l'homme* vicieux *est celui dont la conduite tend à rendre malheureux ses semblables, & à se rendre malheureux*

par eux. Les devoirs *sont les moyens dont l'expérience & la raison nous montrent la nécessité, pour parvenir au* bonheur, *qui est une façon d'être dont nous souhaitons la durée, & dont le prix se mesure par la durée & la vivacité. Les* habitudes, *que le tempérament & l'éducation nous ont fait contracter, influent prodigieusement tant sur nos opinions que sur nos actions.* — *La* politique *doit se fonder sur l'essence & le but de la société, c'est-à-dire, sur l'utilité générale. La* loi *est la somme des volontés de la société, réunies pour fixer la conduite de ses membres, conformément aux fins de l'association. Ceux que la société rend les interprêtes de ses volontés, & les dépositaires du pouvoir exécutif, s'appellent souverains, chefs, législateurs. Leur autorité n'est légitime qu'en tant qu'elle est fondée sur le consentement libre de la société, qui, suivant ses intérêts, peut révoquer, abolir, limiter ou étendre le pouvoir qu'elle a confié à ses chefs. Quand ceux-ci ne sont ni justes ni équitables, ils ne procurent aucun bien à la société, & perdent par conséquent le droit de lui commander. Faute de connoître ces vérités, ou de les appli-*

quer, les peuples sont tombés dans l'esclavage le plus honteux. La crainte étant le seul obstacle que la société puisse opposer à ses chefs, il faut qu'elle limite leur pouvoir, & qu'elle s'en réserve une portion suffisante pour les empêcher de lui nuire. — Les loix, le gouvernement, les exemples publics, devroient diriger nos facultés vers le bien général. Mais parmi nous, l'éducation, la religion, les loix, les opinions accréditées, tout conspire à nous rendre vicieux.

REMARQUES. 1°. Je conviens que parmi la foule de livres qui traitent de la morale & du droit de la nature qui en est la base, il y en a bien peu dont les principes soient *naturels*, c'est-à-dire, fondés sur la nature de l'homme. Leurs auteurs plus jurisconsultes, théologiens, ou beaux-esprits, que philosophes se sont travaillés, chacun à leur maniere, pour embrouiller une science qui peut & doit être la plus simple & la plus claire de toutes.

Les jurisconsultes, plus versés dans le code de Justinien que dans celui de la nature, ont inondé la morale d'une nuée de termes & de notions puisées dans le droit romain, lesquels n'y offrent

frent aucune idée, à moins qu'on ne leur attache un tout autre sens que celui qui prévaut dans l'usage ordinaire. S'il leur arrive de donner çà & là quelques définitions passables de ce qu'ils appellent loix, sanction, obligation, droit, imputation, &c. ils ont la tête si remplie des idées & des termes de barreau, que c'est toujours plutôt le digeste que la nature qu'ils interpretent.

Les théologiens ont donné assez souvent dans un autre abus. Ils ont abandonné la méthode naturelle, dont ils n'avoient aucune raison de se défier, ils ont renversé l'ordre des propositions, mis des suppositions à la place des preuves, emprunté un langage plus accommodé à la théologie qu'à la logique naturelle, substitué enfin des homélies à la démonstration & à l'analyse. La volonté du souverain Etre & ses attributs moraux, ne sont pas les points d'où il convient de partir dans la déduction des moyens qui peuvent conduire l'homme au bonheur. La nature étant l'interprete de cette volonté & de ces attributs, c'est elle qu'il faut consulter la premiere. Elle nous conduira heureusement aux vérités que ces auteurs, par défaut de méthode &

par excès de zele, ont mis pour base à leurs recherches, & qu'ils n'y établissent même que précairement.

Quand aux beaux esprits, ce n'est pas sur eux que l'on doit compter pour assurer la marche de l'esprit dans cette science. Ce sont de vrais Prothées qui donnent à la morale une infinité de faces différentes, qui l'habillent avant de l'anatomiser, qui cherchent le beau plus volontiers que le vrai, qui placent l'allégorie où l'on demande des définitions, qui perdent enfin à tourner une phrase le tems qu'il faudroit employer à creuser un principe.

Gardons-nous cependant de condamner sans restriction ces différentes méthodes. L'infinie variété que la nature a mise entre les hommes peut les rendre utiles, à quelques égards. Il peut y avoir des esprits qui trouvent les raisonnemens de Puffendorf très-satisfaisans ; il y en a d'autres qu'il est plus facile d'édifier que d'éclairer; d'autres enfin ne sont frappés que d'un trait d'esprit. A la bonne heure que l'instruction soit proportionée à la trempe des esprits, comme la nourriture doit l'être à celle des corps. Mais tout cela n'en est pas moins sujet à beaucoup d'inconvéniens. Le résultat de tant de métho-

des contraires n'en eſt pas moins un labyrinthe d'idées vagues, dans lequel la raiſon ſe perd. Les hommes ne ceſſent alors de diſputer, les chimeres ſe confondent avec les réalités, les volumes ſur la morale ſe multiplient, & bien loin d'avancer, on ne ſait pas même où l'on en eſt. Telle eſt la marche ordinaire de l'eſprit humain ; il n'appartient qu'à la philoſophie de fixer cette ſcience par des principes sûrs, & d'y faire acquieſcer notre eſprit, en montrant qu'ils découlent de notre nature, & des rapports que nous ſoutenons invariablement avec chaque claſſe différente des êtres.

Mais, dans la bouche d'un fataliſte, la morale n'eſt autre choſe qu'un vrai galimathias. Du moment qu'il en parle, il eſt en contradiction avec lui-même. Toutes nos actions, toutes nos penſées, ſont des réſultats néceſſaires de notre organiſation ; telle eſt partout la doctrine de notre auteur. Qu'il la change donc cette organiſation ſi fatale à notre liberté, mais qu'il ceſſe de nous accuſer comme ſi nous étions libres. Dépend-il de l'horloge de corriger lui-même ſes mouvemens, lorſqu'il lui arrive de ne pas marquer juſte ? Il y a ici plus encore. L'auteur, qui ſe mêle de donner des conſeils à

une machine, oublie qu'il eſt machine lui-même. C'eſt le moulin à vent qui querelle le moulin à eau d'avoir une marche différente de la ſienne.

2°. *La vertu*, ſuivant notre auteur, *eſt tout ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux hommes vivans en ſociété.* Il s'enſuit de cette belle définition, qu'un champ fertile eſt quelque choſe de très-vertueux ; puiſqu'il procure des avantages conſtans & réels aux hommes vivans en ſociété. Diſons plutôt que la vertu, quoique très-utile, eſt en ſoi différente de l'utilité. Elle conſiſte dans une diſpoſition invariable au bien ; mais quoique cette bonté morale nous charme dans les autres, & contribue à notre bonheur, ſes effets n'ont pas toujours lieu ; ils dépendent de mille circonſtances qui ne ſont pas toujours en notre pouvoir. Ce qui caractériſe un homme vertueux, c'eſt donc le deſir ſincere & ſoutenu de contribuer au bien public, comme le vicieux ſe caractériſe par un penchant dépravé vers le déſordre moral. Le bien qui revient d'une action n'eſt point ce qui nous la fait eſtimer, c'eſt le principe de généroſité, d'affection, de reconnoiſſance, d'humanité dont elle eſt partie. Nous mé-

prisons le vicieux, quoique ses mauvaises actions tournent à notre avantage; l'intention qui les accompagne est ce qui constitue leur prix moral.

Si la vertu se mesuroit uniquement sur l'utilité dont elle est pour la société, il seroit évident que Néron auroit été plus vertueux qu'Epictete. L'empereur faisoit des heureux en foule, en appellant ses sujets à remplir des postes, au lieu que le philosophe esclave & pauvre ne faisoit du bien à personne. Mais non: le scélérat puissant, qui met l'homme de bien aux fers, loin de le dépouiller de sa vertu, ne fait que la rendre plus glorieuse & plus sensible. Ainsi, la bienveillance réside dans l'ame seule, tandis que ses actes peuvent être bornés par le tems, le lieu, les hommes, enfin par mille circonstances. Ce seroit s'exposer à juger faux, que de n'en croire que l'apparence: attendu que c'est le masque que prend souvent le vice pour usurper les privileges de la vertu.

Il semble que l'auteur suspecte sa propre définition, puisqu'il nous donne une idée différente de l'homme vertueux. S'il vouloit être conséquent, il devoit dire que l'homme vertueux est celui qui fait constamment du bien

à ſes ſemblables. Au lieu de cela, il le définit un être qui *tend* continuellement à en faire.

D'ailleurs il y a peu de juſteſſe à dire, qu'il n'y a de vertu que ce qui ſe rapporte au bien de la ſociété. N'eſt-il pas des vertus qui ſe rapportent uniquement au bonheur de celui qui les pratique? Non, répond l'auteur, c'eſt alors raiſon & prudence. Jeu de mots! Suivant l'auteur nous ne nous appliquons à faire le bonheur des autres que pour les diſpoſer en notre faveur, parce que l'expérience nous montre que leur bienveillance eſt néceſſaire à notre bonheur. Toutes les vertus ſont donc l'effet de la prudence, & nous n'avons qu'un ſeul & même but en procurant des avantages aux autres & en en procurant à nous-mêmes. Un homme nuiſible à lui-même ne l'eſt-il point en même tems à la ſociété dont il eſt membre? Violer les devoirs envers ſoi-même & faire tort à la ſociété, tâcher de faire ſon propre bonheur & chercher celui de ſes ſemblables, voilà des idées dont l'une rentre dans l'autre, & qu'on ne ſauroit ſéparer par aucune diſtinction.

Dans le ſyſtême de l'auteur, l'homme vertueux eſt un enfant qui s'abſtient

de mettre les doigts à la chandelle ; parce qu'il a senti que le feu brûle. C'est donc l'espérance ou la crainte seules, qui rendent les hommes justes, bons, reconnoissans, généreux, gens d'honneur, patriotes. Nous ne nous bornons pas à le plaindre de se faire de si basses idées de la vertu ; nous lui demanderons encore d'expliquer comment de simples *actes de prudence* excitent l'intérêt, l'admiration, l'estime & l'affection, en faveur de ceux qui les ont produits ?

3°. A l'exception de quelques expressions outrées, les remarques de l'auteur, sur l'influence des habitudes & de l'éducation sont vraies, mais très-communes. Il me semble avoir déja dit qu'il ne faut pas contracter de mauvaises habitudes, qu'il convient au contraire d'en acquérir de bonnes, qu'il est à propos de bien élever la jeunesse, si l'on peut, qu'il faut opposer enfin la raison aux vices & à l'erreur.

Hobbes prétend qu'il est de la nature de *tout être corporel* qui a souvent été mu de la même maniere, de recevoir continuellement une plus grande aptitude, ou plus de facilité à produire les mêmes mouvemens. Et voilà, ajoute notre auteur, ce qui constitue l'habitude, tant

dans le moral que dans le physique.

Il me semble que l'opinion de Hobbes est assez étrange. Il est singulier de dire qu'une boule qu'on a roulée vingt fois, mille fois, vers la gauche, conserve de la prédilection pour ce côté plutôt que pour le côté droit. J'avoue n'avoir pas remarqué qu'un fiacre, après vingt ans de service dans la rue S. Denys, ait plus de facilité à y rouler que dans la rue S. Victor, où il n'aura roulé que deux ou trois fois au service des Parisiens. Je trouverois même un peu extraordinaire que le fiacre dont nous parlons, à force d'avoir couru le quartier, vînt enfin à s'y promener de lui-même. Il semble qu'il est plutôt de la nature des êtres corporels d'être indifférens au mouvement & au repos, ensorte qu'ils ont constamment besoin de la même force pour produire le même effet. Je sais que les corps élastiques, à force d'être fléchis, perdent peu à peu leur fléxibilité ; mais c'est précisément la répétition du mouvement qui les rend moins propres au mouvement. De quoi s'avise l'auteur d'aller puiser ses exemples de physique dans Hobbes ?

4°. L'auteur du système de la nature convient de la nécessité des loix & du

gouvernement, dont il examine l'origine & la forme dans le reste de ce chapitre. En jetant un coup d'œil nécessaire sur les réflexions qu'on lit ici, nous tâcherons de nous tenir dans un milieu convenable, également éloigné de l'esprit d'indépendance qui marque un défaut de lumiere ou de droiture, & de l'esprit d'esclavage qui affaisse & dégrade l'humanité.

La souveraineté peut s'acquérir de deux manieres, par le consentement libre de la société, ou par la force. Aux yeux de l'auteur, il n'y a de gouvernemens légitimes que ceux de la premiere espece; il caractérise tous les autres sous les noms de violence, d'usurpation & de brigandage.

Il est bon de remarquer d'abord que ce mot *légitime* n'a aucun sens, ou qu'il désigne ce qui est conforme aux vrais intérêts de la société. Tout gouvernement, quelle que soit son origine, est donc légitime dès qu'il s'occupe du bien-être de la nation; il est illégitime dès que le bonheur public en souffre.

L'auteur veut qu'un peuple qui s'est donné un maître de son propre mouvement, se révolte contre lui aussi souvent que son intérêt l'exige. S'il s'agit d'un peuple qu'un prince étranger attaque les

armes à la main, on ne peut pas mettre en queſtion ſi ce peuple doit ſe laiſſer vaincre : c'eſt au ſort des armes à en décider. On ne met pas en queſtion non plus, ſi, après que ce peuple s'eſt laiſſé vaincre, il lui convient de reconnoître l'autorité du vainqueur : ce ſeroit demander s'il vaut mieux ſe laiſſer exterminer qu'obéir. La queſtion eſt donc de ſavoir ſi, dans la ſuite, & lorſque l'occaſion s'offre de ſecouer le joug, il eſt de l'intérêt de cette nation de le faire, ou en d'autres termes, ſi la révolte de cette nation eſt légitime ? Ceci demande néceſſairement une diſtinction. Si la nation eſt heureuſe ſous le gouvernement auquel elle a été forcée de ſe ſoumettre, elle n'aura garde de ſe révolter, & ſa révolte ſeroit illégitime. Si au contraire la nation eſt malheureuſe, il lui convient d'examiner ſi elle eſt aſſez forte pour ſe ſouſtraire à l'autorité qui l'opprime, & ſi, après être redevenue libre, elle ne s'expoſe pas à des guerres civiles plus funeſtes encore, ou à devenir la proie de ſes voiſins. Suppoſez donc que la nation ſoit trop foible, ou qu'elle déſeſpere de gagner au changement, direz-vous que la révolte eſt légitime, c'eſt-à-dire, convenable à ſes vrais intérêts ? Que

faut-il donc pour qu'elle le soit ? Il faut 1°. que le gouvernement du conquérant soit de nature à troubler la félicité publique : 2°. que la nation soit assez forte pour se dégager de l'oppression ; 3°. qu'elle ne s'expose pas à des maux plus grands que ceux qu'elle veut éviter. La légitimité du pouvoir suprême dépend uniquement de la maniere dont il est administré, & non de celle dont il est acquis.

5°. Il est permis à un philosophe, & même à celui qui ne l'est pas, de préférer telle forme de gouvernement, d'en faire valoir les avantages, & de montrer les inconvéniens de telle autre forme. M. de Montesquieu témoigne une forte prédilection pour le gouvernement d'Angleterre, & quoiqu'il en fasse l'éloge dans le sein de sa patrie, personne ne l'accuse d'avoir manqué à ses devoirs de citoyen ou de sujet. Si notre auteur se fût borné à nous dire son avis en nous présentant comme le meilleur gouvernement celui où la société limite le pouvoir qu'elle confie à ses chefs, & s'en réserve une portion suffisante pour les empêcher de lui nuire, son systême ne pourroit être réputé dangereux. Comme il n'est point de forme parfaite à tous égards, on

dispute sur la meilleure de tems immémorial, & il seroit injuste d'y trouver à redire. Mais il y a une différence très-grande entre donner la préférence à une forme, & soutenir que toutes les autres sont illégitimes. Quand même on pourroit prouver, [ce que je n'examinerai pas,] qu'un état tel que l'auteur le propose, est le plus parfait indubitablement, on auroit tort d'en conclure qu'il est de l'intérêt de tout peuple indistinctement, de changer la forme sous laquelle il vit, différente de celle qu'on vient d'appeller la meilleure. Il faut méconnoître ou haïr le bien public, pour porter un peuple à se révolter contre ses chefs. La politique & l'histoire certifient assez qu'à moins d'un concours de circonstances rares, les peuples y perdent plus qu'ils n'y gagnent. Un état sur-tout, où il n'y a ni vertu ni simplicité de mœurs, ne sauroit supporter cette liberté, à la reprise de laquelle on semble ici exhorter les nations qui l'ont perdue. Cette liberté lui sera infailliblement plus funeste qu'avantageuse. Une société corrompue n'étant plus une personne morale, gouvernée par une volonté unique, deviendra, quoi qu'on fasse, un théatre sanglant de dissentions civiles;

l'anarchie, mille fois pire que le pouvoir absolu, bouleversera tous les ordres, & la nation, après s'être déchirée elle-même, sera obligée de retourner au joug qu'une chaleur inconsidérée lui avoit fait abandonner.

Un homme a le *droit* de faire une chose, lorsqu'en la faisant il n'agit point contre son bonheur réel & durable. La même maxime a lieu par rapport à une société, qui est alors envisagée comme une personne morale.

Le despotisme, qui ne connoît d'autre loi que la volonté capricieuse & momentanée du souverain, est en contradiction avec tous les intérêts du corps politique. Le peuple qui se met en devoir de le secouer, ne risque jamais rien, parce que l'esclavage est assurément le dernier degré de la misere. Non seulement il a le droit de ne point recevoir cette forme de gouvernement, il a encore celui de la détruire, s'il a eu le malheur d'y tomber.

De tous les états chrétiens, il n'y en a aucun qui soit despotique. M. de Montesquieu a fort bien montré que ce monstrueux gouvernement est incompatible avec le christianisme. L'autorité des souverains de l'Europe est plus ou

moins limitée par des loix. L'intérêt des peuples est sans doute de les maintenir, parce qu'elles sont les garants de la liberté publique. Qui doute qu'une nation n'ait pas le droit de s'opposer au despotisme, qui n'est qu'une infraction perpétuelle de ces mêmes loix.

Mais pour nous rapprocher de la these de notre auteur, supposons qu'un souverain abuse du pouvoir que les loix lui accordent, & qu'au lieu de l'exercer pour le bien de ses sujets, il s'en serve pour les opprimer, la nation doit-elle se soustraire à une autorité si mal employée? Je réponds qu'il y a fort peu de cas, où, tout bien pesé, il soit du véritable intérêt du peuple de le faire. Les gouvernemens sont nécessaires à la société : si elle pouvoit en charger des êtres d'une espece supérieure à la nôtre, en sagesse & en bonté, il n'est pas douteux que les sociétés ne fussent infiniment plus heureuses. Mais l'erreur étant l'appanage de l'espece humaine, la société ne doit pas s'attendre à ce comble de félicité. En se soumettant à des hommes, elle ne doit pas être surprise, s'ils oublient quelquefois que leur pouvoir a des bornes. Si elle étoit résolue à ne souffrir aucun abus, il faudroit qu'elle s'armât perpétuellement,

le chef & la nation feroient fans ceffe en guerre, l'état agité & menacé feroit hors d'état de prendre aucune confiftance. Les torts que fait le fouverain à fes fujets font-ils donc au deffous des maux qui réfulteroient d'une rebellion, alors c'eft à la fociété à prendre patience, & à fléchir le fouverain, fi elle le peut, par des repréfentations. C'eft ici le cas de cette maxime de Tacite; que *l'on doit fupporter les mauvais regnes, comme on fupporte les années de ftérilité.* Mais fi le gouvernement eft infupportable, s'il tend évidemment à la ruine de la liberté & du bonheurpublic; s'il dégénere en tyrannie, alors il eft de l'intérêt de la nation de réprimer efficacement les violences du fouverain, qui, au lieu d'en être le pere, en eft devenu le bourreau. Je conviens avec l'auteur que nulle fociété fur la terre n'a pu ni voulu conférer irrévocablement à fes chefs, le droit de lui nuire. Je dis plus; nulle fociété fur la terre n'a jamais donné ce droit contradictoire à perfonne.

J'ai parlé jufqu'ici des droits d'un corps de nation vis-à-vis de fon fouverain. Quant aux particuliers, il ne convient pas que le repos public foit livré à leur difcrétion. Il eft de l'effence du

gouvernement que la perſonne du ſouverain ſoit ſacrée & inviolable, tant qu'il n'eſt pas déchu de ſon caractere par la tyrannie. Or comme il n'appartient qu'à la ſociété entiere de l'en dépouiller, il n'eſt aucun cas, où de particuliers puiſſent légitimement attenter à ſon autorité ou à ſa perſonne.

Il y a une remarque eſſentielle à faire avant que de quitter cette matiere. Rien n'eſt ſi aiſé que de parler ou d'écrire ſur la politique, rien n'eſt ſi difficile que de faire l'application des maximes qu'on a tracées. Dans les livres; tout eſt ſimple, on y crée des ſociétés imaginaires, & l'on diſpoſe à ſon gré des circonſtances. Dans des ſyſtêmes auſſi compliqués que les nôtres; il ſeroit par exemple, fort embarraſſant de déterminer ce que c'eſt que le corps de la nation, & à qui par conſéquent il appartient de décider ſi le gouvernement eſt intolérable. La populace eſt trop ignorante pour en être juge; au moindre impôt néceſſaire, on l'entend crier à la tyrannie. La nobleſſe, plus digne de repréſenter la nation, a ſouvent d'autres intérêts que le peuple; ſouvent elle en a qui ſont indifférens ou peu importans au reſte de la ſociété; ſouvent auſſi elle n'eſt mécontente du gou-

vernement que parce qu'elle en est exclue. L'état mixte, tel que celui des gens de lettres, des négocians, &c. a encore moins de vocation, parce qu'autant de métiers produiront autant de différens avis, & la nation ne feroit qu'un être chimérique. Le cas est très-rare où toutes les classes de l'état réunissent leurs volontés, & le prince qui les auroit toutes contre lui, ne pourroit être qu'un monstre de folie ou de cruauté.

6°. L'auteur reproche à nos souverains d'être dans la persuasion qu'ils sont les propriétaires des nations, quils tiennent leur pouvoir du ciel, qu'ils ne sont comptables de leurs actions qu'à Dieu, & qu'étant d'une espece supérieure à la nôtre, ils ne doivent rien à leurs peuples.

Si les souverains étoient les propriétaires des nations, nous serions leurs esclaves dans le sens du droit romain, c'est-à dire qu'au lien d'être des hommes, nous serions des choses dont nos maîtres pourroient user ou abuser à leur fantaisie. Plusieurs jurisconsultes n'ont pas rougi de soutenir cette these injurieuse au genre humain. Mais l'état des constitutions actuelles, même des plus arbitraires, prouve assez qu'on est revenu de

cette erreur. Si tant eſt qu'il y ait eu des princes aſſez corrompus par la flatterie, pour lui donner entrée dans leur cœur.

Il eſt inconteſtable que les ſouverains ne tiennent de leur autorité que du conſentement de la nation, ſans lequel auſſi nul gouvernement ne peut ſubſiſter. Mais dans les états où les loix fondamentales donnent au ſouverain la commiſſion de pourvoir, ſuivant leurs lumieres, au bonheur de la ſociété, il eſt ſans doute autoriſé à dire qu'il n'eſt comptable qu'à Dieu de ſes actions. Au contraire, dans un état où par la conſtitution, le ſouverain eſt tenu de conférer avec ſon conſeil, ſur l'adminiſtration publique, il eſt clair qu'outre la divinité, il y a des hommes ſur la terre légitimés à lui demander compte de ſa conduite.

Malheur au ſouverain qui croit ne rien devoir à la ſociété! Indigne de l'auguſte nom qu'il porte, il méconnoît la ſource de ſa puiſſance & la nature de ſes intérêts. Et comment peut-il prétendre au reſpect, à la ſoumiſſion, à la bienveillance de ſes peuples? Les plus grands tyrans n'ont jamais eu le front de profeſſer ouvertement de telles maximes.

Ce chapitre finit par une longue déclamation ſur la corruption du ſiecle,

& ſur les ſuites funeſtes d'un mauvais gouvernement. On y trouve des remarques vraies & communes, d'autres que j'ai pris ſoin de relever, d'autres enfin que l'auteur ne préſente qu'en orateur. Il les reprend en philoſophe, dans la ſuite de ſon livre ; ce ſera alors le moment de les examiner.

CHAPITRE X.

NOTRE AME NE TIRE POINT SES IDE'ES D'ELLE - MÊME. IL N'Y A POINT D'IDE'ES INNE'ES.

PRE'CIS. *Ceux qui font de l'ame une ſubſtance diſtinguée du corps, ſe fondent ſur ce qu'ils prétendent qu'elle a le pouvoir de tirer des idées de ſon propre fonds : ils veulent que l'homme apporte des idées, même en naiſſant ; c'eſt ce qu'ils nomment les idées* innées. *En conſéquence, quelques-uns ont ſoutenu que nous penſerions tout comme à préſent, quand même il n'exiſteroit rien de matériel hors de nous. D'autres ont été juſqu'à dire que tout le monde corporel n'eſt qu'une illuſion chimérique. — Toutes nos idées nous viennent par la voie des ſens, & dans aucun inſtant de notre durée, l'ame*

n'agit d'elle-même. Il s'ensuit de cette vérité, que la notion d'une substance immatérielle est chimérique, parce qu'aucun objet sensible n'a pu l'exciter en nous. Par la même raison, ce que les moralistes nomment le sentiment moral *n'est qu'une chimere. Ce que l'on nomme* instinct *en physique, n'est l'effet que d'un besoin du corps, de quelque attraction ou répulsion dans les animaux & dans les hommes. Nos expériences nous dirigent machinalement dans nos actions, & c'est encore pour désigner la facilité avec laquelle nous appliquons ces expériences, qu'on a imaginé le terme instinct. L'homme & la bête ont également de cet instinct, & il n'y a d'autre différence entre ces deux classes d'êtres, que celle qui vient de la diversité de leur organisation. — Si rien n'entre dans l'esprit que par la voie des sens, il est prouvé que toutes les idées qu'on ne peut attacher à aucun objet sensible sont des chimeres, ou des mots vuides de sens. Telles sont les idées d'ame & de dieu. Si les hommes avoient été bien pénétrés de cette vérité, ils ne seroient jamais divisés pour des opinions théologiques.*

REMARQUES. 1°. Dès l'entrée de ce chapitre, l'auteur se met en posture

de réfuter les argumens de ceux qui distinguent l'ame du corps. Il prétend que pour ſapper leur ſyſtême par le fondement, il n'y a qu'à leur prouver que nous n'avons point d'idées innées. Cette prétention part d'ignorance ou de mauvaiſe foi. Le dogme de la ſpiritualité n'eſt point lié à celui des idées innées. Un matérialiſte peut croire à ce dernier, c'eſt-à-dire, il peut croire que l'homme apporte en naiſſant quelques-unes des diſpoſitions matérielles du cerveau, qu'il appelle idées. D'anciens philoſophes ont combiné cette opinion avec le matérialiſme, comme au contraire on la voit rejetée aujourd'hui par la plupart de ceux qui défendent la ſpiritualité avec le plus de zele.

Il eſt vrai que les idées innées ont été adoptées par Deſcartes, & que Deſcartes eſt le premier philoſophe qui ait approfondi les preuves de l'immatérialité de l'ame. Mais pour peu qu'on ait lu ſes ouvrages, on ſait que ces deux doctrines ne s'obligent point, & qu'on ne peut nier l'une ſans entamer l'autre. Les adverſaires du Carteſianiſme les ont toujours ſoigneuſement ſéparées. Ainſi l'auteur s'égarant dès les premiers pas laiſſe ſubſiſter dans toute leur force les argumens des ſpiritualiſtes,

2°. L'auteur attribue aux feuls partifans de la fpiritualité, d'avoir dit que l'ame jouit de la faculté de fe mouvoir par fa propre énergie. Il fe trompe encore; un grand nombre de ces mêmes anciens qu'il traite tous de matérialiftes, ont tenu le même langage. Ariftote, après avoir expofé les différentes opinions de fes prédéceffeurs, ajoute qu'en général ils s'accordent à regarder l'ame comme un être qui fe donne le mouvement à lui-même. * Ce n'eft donc ici ni une doctrine nouvelle, ni une production des théologiens.

3°. Que les cartéfiens fe foient trompés en difant que le corps n'entre pour rien dans nos idées, que l'hypothefe de Mallebranche foit remplie d'extravagances, que l'harmonie préétablie de Leibnitz foit une ingénieufe chimere, que Berkley ait rêvé creux lorfqu'il traitoit d'illufion l'exiftence des corps, qu'une foule d'autres aient échoué dans leurs explications de l'union des deux fubftances, tout cela ne nous regarde point. Non contens d'en reconnoître la diftinction, ces philofophes fe font égarés dans de vaines conjectures fur la maniere dont a pu fe faire cette union. L'auteur les traite d'hommes éclairés, de penfeurs profonds,

* *Arift. De animâ. L. 1. cap. 11.*

cependant, il croit que pour réfuter leurs systêmes, il suffit de les exposer. Quoique nous ne suivions pas la même méthode par rapport au livre que nous avons en main, nous sommes forcés de convenir qu'elle est commode & expéditive.

Ce qu'on vient de dire de la spiritualité est également vrai de la liberté ; la doctrine des idées innées n'a rien à démêler avec elle. Que nos sens soient les seuls canaux de nos idées, ou que notre ame les puise dans elle - même, cela n'importe en rien à la question, si nous agissons librement ou par une nécessité absolue. Nous traiterons cette question de la liberté, au chapitre suivant, & nous dirons encore ici quelque chose des idées innées.

4°. On a vu plus haut que l'auteur accorde à l'ame, ou comme il la nomme, au cerveau, la faculté de sentir, & celle de se modifier lui - même. Il est d'avis que l'ame peut réfléchir sur ses perceptions, les renouveller par la mémoire, en former de nouvelles par l'imagination, comparer, lier, abstraire des idées, s'en servir enfin pour élever un systême entier de connoissances. Or, dans le même chapitre, il dit que nous sommes

faits à trouver nos perceptions & idées agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles, suivant notre façon d'être. Il avoue donc que ces facultés & dispositions existent naturellement dans l'homme, ou autrement, qu'elles nous sont innées. Il fait résider une certaine attraction & répulsion dans le cerveau, & il le présente partout comme prédisposé par la nature à recevoir, à digérer, à aimer & à haïr ses sensations.

Plusieurs philosophes ne se sont pas contentés de cela, ils ont prétendu que l'homme apporte en naissant des notions toutes faites, mais ils ne s'accordent ni sur le nombre ni sur la nature de ces notions. Il paroît en effet que Locke a démontré que l'on n'a pas besoin des idées innées pour expliquer l'origine de ses pensées. Pour monter la machine] de l'esprit humain, il suffiroit que la nature nous fît présent des facultés de sentir & de réfléchir, & qu'elle nous plaçât au milieu des objets sensibles. Il semble que le reste pourroit aller de lui-même.

5°. L'ame s'apperçoit des objets extérieurs par le moyen des sens. En réfléchissant sur elle-même, elle sent ses propres états. Les idées que nous acquérons par

par ce double moyen, sont la matiere de toutes nos connoissances. L'axiome des scholastiques, *rien n'est dans l'esprit qui n'ait été dans les sens*, n'est pas énoncé avec assez de précision. Il est certain que l'auteur s'y est laissé tromper. L'axiome n'est pas vrai, si, par le terme *sens*, on n'entend que les organes visibles du corps humain. Tout ce que ces organes peuvent produire est un ébranlement qui, lorsqu'il passe au cerveau, est suivi d'une sensation que nous rapportons à l'objet qui le cause. Il faut donner nécessairement plus d'étendue à ce mot. Quand nous parlons de la pensée, de l'espérance, du doute, &c. nous avons une idée claire de ces divers actes, quoique nous ne puissions ni les toucher, ni les flairer, ni les voir, ni les entendre, ni les goûter. Les idées morales n'entrent pas non plus par le canal des sens, parce que leurs objets ne sont pas corporels. Enfin il existe une infinité de principes, de combinaisons, de jugemens, d'opinions, de raisonnemens dont les organes ont fourni les matériaux, mais qui, sous la forme qu'ils ont dans l'esprit, ne sont point entrés par la voie des sens. Disons donc plutôt : *Il n'est point d'idée dans l'esprit*

qui ne soit née d'un sentiment, & toutes les opérations de notre esprit ne roulent que sur des idées acquises par la faculté de sentir.

Notre auteur se tient à la lettre de l'axiome des scholastiques. Il est fort étonné que Locke, ce grand destructeur des idées innées, n'ait point conclu de ce même axiome que les idées d'une ame immatérielle, & d'une intelligence suprême, sont des chimeres. Seroit-ce qu'il ne connût le philosophe anglois que par quelque article de dictionnaire, ou par les quatre premiers chapitres de l'essai sur l'entendement humain? Il est certain que Locke interprete l'axiome dans le sens que nous venons de dire, & qu'à moins de préférer l'absurde au clair, on n'en sauroit tirer les conséquences que l'auteur en tire.

La connoissance des qualités de la matiere nous vient par les sens: celle des qualités de l'ame nous vient par la réflexion. En comparant ces qualités, la raison juge qu'elles sont opposées, & que ce qui pense ne peut être matériel. Dans la démonstration de l'existence de Dieu, il n'entre aucune idée qui n'ait été acquise ou par la voie des sens ou par la réflexion. Si l'auteur vouloit prouver que

les mots *Ame*, & *Dieu* sont en effet vuides de sens, il devoit nous convaincre que ces combinaisons d'idées, d'où nous déduisons l'existence des esprits, renferment des contradictions. On ne trouve au lieu de cela, qu'un style déclamatoire, & l'habitude à traiter de chimeres, les raisonnemens les mieux établis.

6°. C'est encore une supposition gratuite que de dire : " les moralistes au-
„ roient dû conclure du systême de Loc-
„ ke, que ce qu'ils nomment sentiment
„ moral, instinct moral, idées innées
„ de la vertu, ne sont que des notions
„ chimériques. „

Le philosophe qui le premier a développé avec succès la théorie du sentiment [ou plutôt du sens] moral, * a trèsbien prouvé que ce sens, non plus que les autres, ne suppose ni idées ni propositions innées. Les moralistes qui ont adopté ce sentiment d'Huthchson l'ont adopté d'une maniere qui ne contredit point le systême de Locke. Il est clair que celui qui dit que l'homme a reçu de la nature la faculté de voir, ne soutient pas que les idées des couleurs lui soient innées.

* *Voyez Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté & de la vertu. Tom: 2. p.* 47.

Nous trouvons le ſucre doux, & l'abſinthe amer, nous ſentons de la douleur à l'approche trop grande du feu, nous accédons aux propoſitions évidentes, nous approuvons le bien moral, nous ſouhaitons que le méchant ſoit puni, & l'homme de bien récompenſé. Mais ces vérités-là ne ſont point fondées ſur aucune idée innée du ſucre, de l'abſinthe, du feu, de la géométrie, du vice & de la vertu. Ce ſont des diſpoſitions naturelles de notre ame, avouées par l'auteur lui-même, ſous les noms d'attraction & de répulſion. Il ne differe donc que par les termes du ſentiment ordinaire, & c'eſt ainſi qu'il combat innocemment des principes qu'il adopte ſans le ſavoir.

La haine de l'auteur ſe déclare quand il dit, que la notion du ſentiment moral n'a[1] que la théologie pour garante, & pour baſe. Pour ſe convaincre du contraire, il ne faut que recourir aux ſources, & voir d'où les partiſans du ſens moral tirent leurs argumens. Mylord Shaftbury, meſſieurs Hume & Robinet, que perſonne n'accuſera de rien adopter ſur la foi des théologiens, ont été ſes plus zélés défenſeurs. Et il ſeroit aiſé d'en citer pluſieurs autres.

7°. Nos ſentimens moraux ſont le fruit

de l'expérience, ſuivant notre auteur. Demandons-lui la preuve d'une idée auſſi étrange. Il eſt certain que l'expérience peut donner de l'occupation à un ſens, mais peut-elle le produire & le créer ? Elle m'apprend ce qui m'eſt nuiſible ou avantageux, mais fera-t-elle qu'une choſe belle devienne laide à mes yeux ? C'eſt de la nature ſeule que dérive le plaiſir ou la peine attachés à nos ſenſations. L'expérience nous apprend à juger de nos penchans, mais ce n'eſt point elle qui les donne.

" Ce qu'on nomme inſtinct en phyſi-„ que, n'eſt que l'effet de quelque be-„ ſoin du corps, de quelque attraction „ ou répulſion. „ L'auteur ajoute à la définition un exemple plus curieux encore. Il dit que l'enfant nouveau né, auquel on met dans la bouche le bout de la mamelle, le preſſe à cauſe de l'analogie naturelle qui ſe trouve entre les houppes nerveuſes de ſa bouche & le lait qui découle du ſein de la nourrice ; que c'eſt par cet acte qu'il acquiert de l'expérience ; que les idées de teton, de lait & de plaiſir s'aſſocient dans ſon cerveau ; & que chaque fois que le ſein lui eſt préſenté, il le ſaiſit par inſtinct, & en fait avec promptitude l'uſage auquel il eſt

destiné. Qu'est-ce qu'une analogie entre des houppes nerveuses & du lait ? Il est difficile de s'énoncer d'une façon plus obscure. Lorsque l'on donne à l'enfant le bout de la mamelle, le lait n'en sort pas encore, les houppes nerveuses de la langue ou du palais n'en sont pas encore affectées, l'enfant ne peut sentir l'analogie prétendue ; elle ne peut donc l'engager à presser le bout du teton. D'ailleurs, pour faire sortir le lait, il ne suffit pas de comprimer le bout de la mamelle avec les levres. Il faut que les poumons se dilatent pour recevoir l'air qui est contenu dans la bouche, & qui empêcheroit le lait de sortir. Un tel méchanisme est très-compliqué ; les anatomistes s'étonnent du nombre des muscles qui doivent concourir à la sucion. Quelle est l'analogie qui détermine l'enfant à ces différens actes ? Quelle est l'analogie qui fait que, pendant la déglution, l'épiglotte ferme la tranchée-artere, afin que le lait ne tombe pas dans les poumons ? Tout cela n'est pas le fruit de l'expérience, car l'enfant tette la premiere fois avec autant d'adresse & de plaisir que la centieme. Mais ne nous obstinons pas contre une these où l'embarras de l'auteur perce à travers ses

efforts. Il n'eſt pas étonnant que ceux qui ne reconnoiſſent volontairement ni ſageſſe, ni deſſein, ni intelligence dans les plans de la nature, raiſonnent auſſi peu philoſophiquement ſur les phénomenes qui en ſont les preuves les plus frappantes.

" Les ſentimens d'amour que les pe-
„ res & les meres ont pour leurs enfans,
„ & que les enfans bien nés ont pour
„ leurs parens, ſont des effets de l'expé-
„ rience, de la réflexion, de l'habitu-
„ de, dans les cœurs ſenſibles. „ Si ce qu'on nomme force du ſang ſe fonde ſur la ſenſibilité du cœur humain, l'auteur ſuppoſe comme vraie la theſe qu'il entreprend de réfuter. Toute ſenſibilité eſt naturelle, l'affection qui en réſulte n'eſt donc le fruit ni de l'expérience ni de la réflexion. Ce n'eſt pas éluder la conſéquence que de dire que la force du ſang ne ſubſiſte point dans un grand nombre d'hommes. S'il exiſte des peres barbares & des enfans dénaturés, cela ne prouve autre choſe, ſinon qu'il peut y avoir dans l'homme des motifs ſuffiſans pour détruire les inſtincts les plus forts. Ce cas eſt préciſément celui du ſuicide. L'homme aime naturellement la vie, notre auteur en

convient, cette obſervation générale eſt-elle affoiblie par l'attentat de quelques furieux ſur eux-mêmes ? Non ſans doute : & pourquoi ? C'eſt qu'outre l'inſtinct, l'homme a la faculté d'oppoſer un penchant à l'autre, c'eſt qu'il n'y a que la brute qui, ſoumiſe à une regle unique, la ſuive invariablement. Combien de meres n'allaitent pas leurs enfans? Direz-vous que la nature ne les y appelle pas ? Elle les y appelle ſi fortement que le médecin en la détournant & la trompant, pour ainſi dire, ne peut remédier qu'à une partie des maux qui réſultent de leur déſobéiſſance. Il en eſt de même de tous les autres inſtincts. Ils font agir également les animaux & les hommes, avec cette différence que ceux-là les ſuivent par une néceſſité phyſique, & que ceux-ci peuvent les maîtriſer.

8°. " C'eſt le comble de la folie que „ de refuſer l'intelligence aux ani- „ maux. „ Il paroît en effet que l'hypotheſe de Deſcartes, de la Métrie & de M. de Buffon eſt inſoutenable, parce que les actions des bêtes ne ſont explicables par aucun principe de méchanique. Mais nous ne penſons pas avec l'auteur, que la raiſon des animaux

eſt analogue à celle de l'homme. Ils ſont tout ce qu'ils doivent être, en arrivant au monde, ils n'inventent ni ne perfectionnent : chaque eſpece fait toujours la même choſe, & la fait de la même maniere. Leur habileté eſt antérieure à l'expérience, ils ſe montrent induſtrieux pour un objet, & ſtupides pour tous les autres. L'araignée tend des filets aux mouches, avant que d'avoir mangé des mouches, la jeune abeille conſtruit ſa cellule auſſi parfaitement que les abeilles les plus expérimentées ; l'une & l'autre font ces travaux ſans tâtoner ni ſe méprendre. Ce n'eſt donc pas une différence de degrés, mais une différence d'eſpece qui ſe fait remarquer entre l'intelligence de la bête & celle de l'homme. Voyez la *contemplation de la nature* de M. Bonnet, où cette obſervation eſt établie par une foule d'exemples frappans.

CHAPITRE XI.

DU SYSTEME DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME.

PRÉCIS. *Nous ne voulons rien ſans motifs. Toutes nos idées doivent leur origine à des cauſes matérielles, qui ne*

ſont point en notre pouvoir, parce qu'elles tiennent à notre organiſation, ou à la nature des êtres qui nous remuent. Les motifs *ſont le réſultat de ces cauſes; notre volonté par conſéquent n'eſt pas libre. Quand pluſieurs de ces motifs agiſſent ſur nous alternativement, on dit que nous* délibérons. *A la ſuite de ſes délibérations, l'homme prend néceſſairement le parti qu'il a jugé devoir être le plus avantageux pour lui. La volonté reſte ſuſpendue toutes les fois que des motifs contraires agiſſent ſur le cerveau avec des forces égales. Tendent-ils vers des points différens? L'organe intérieur prend, comme tous les autres corps, une direction moyenne entre l'une & l'autre force. Les idées raiſonnables, qui ſe préſentent à l'eſprit, après une mauvaiſe action, y portent un trouble auquel on a donné le nom de* regrets, *de* honte *&* de remords.—— *Malgré les idées gratuites que les hommes ſe font de la liberté, malgré les illuſions de ce prétendu* ſens intime, *qui, en dépit de l'expérience, leur perſuade qu'ils ſont maîtres de leur volonté, toutes leurs inſtitutions ſe fondent réellement ſur la néceſſité. Dans l'éducation, la légiſlation & la morale, on ſuppoſe*

à certains motifs, le pouvoir nécessaire pour déterminer leur volonté. Toute religion suppose incontestablement le fatalisme, puisqu'en tout pays, elle n'a d'autre fondement que les décrets d'un être irrésistible qui décide arbitrairement du sort de ses créatures.

REMARQUES. 1°. Il en est des argumens contre la liberté humaine, comme de ceux qu'on fait contre l'impossibilité du mouvement, & contre l'existence des corps. Ces argumens sont quelquefois très-subtils, difficiles à résoudre, sur-tout pour ceux qui ne connoissent pas les charlataneries dialectiques; mais comme ils contredisent des sentimens vifs, profonds, irrésistibles, universels, ils éblouissent l'esprit sans le convaincre. Indépendamment de toute méditation, l'homme croit qu'il y a du mouvement dans le monde, qu'il existe des corps autour de lui, & que c'est lui-même qui se détermine aux actions qu'on lui voit faire pendant le cours de sa vie. Les philosophes qui soutiennent que c'est là un instinct trompeur, ne peuvent s'en dépouiller eux-mêmes: malgré tous les sophismes qui leur font illusion, ils ne pensent pas autrement que

le vulgaire, parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de sentir comme lui.

Nous ne nous arrêterons pas à ce sens intime, pour prouver la liberté, quoiqu'au fond ce qu'on nomme évidence se réduise toujours à ce même sens. Je sens que c'est moi qui me détermine, & ce sentiment est tout aussi fort que celui qui me dit, que c'est moi qui entends, qui connois, ou qui pense. Nos remarques n'auront en vûe que les objections de l'auteur. Vous verrez qu'au lieu d'attaquer la liberté, il ne fait que réfuter une fausse notion du libre arbitre. Que cette notion ait été adoptée par des scholastiques ou des théologiens dogmatisans, à la bonne heure, elle n'en est pas moins rejetée par tous les partisans du sens commun. L'auteur se fatigue à enfoncer une porte ouverte, & toute la conséquence que fournit la lecture de ce long chapitre, est que ce philosophe ignore le véritable point de la question.

2°. Nous ne voulons jamais sans motif, c'est-à-dire, sans raison de vouloir. Ce motif consiste dans l'idée, ou plutôt dans le jugement que tel objet de la volonté convient à notre bien-être. La faculté de comparer les différentes manieres d'agir, & de se déterminer pour celle qui

nous paroît la meilleure, se nomme la *liberté*.

Des théologiens sont allés jusqu'à dire que l'homme a la faculté de vouloir sans raison, de rejeter le bien envisagé comme bien, de préférer le mal envisagé comme mal, idée creuse & absurde, que l'auteur ne devoit guere s'amuser à réfuter. Cette prétendue faculté, qui n'a de commun avec la liberté que le nom, s'appelle *la liberté d'indifférence*.

On nous dit que *pour que l'homme fût libre, il faudroit qu'il ne connût ni le bien ni le mal, ni le plaisir, ni la douleur*. C'est précisément le contraire. Un homme insensible ne sauroit vouloir ; un homme qui ne veut point ne peut être libre. Pour sentir combien cette idée renferme de contradictions, il ne faut que l'énoncer dans ces termes : *pour que l'homme fût capable de comparer les avantages & les désavantages des différentes manieres d'agir, afin de choisir celle qui lui convient le mieux, il faudroit qu'il n'eût aucune idée de ce qui lui est utile ou désavantageux*.

3°. Quoique l'ame soit un être passif, rélativement aux sensations qu'elle reçoit du dehors, quoique sa nature la porte toujours à donner la préférence à ce

qu'elle eſtime être le bien ; cela ne donne aucune atteinte à la liberté humaine. L'auteur convient de lui-même que le cerveau a la faculté de comparer entr'elles les idées qu'il reçoit, de les réveiller en lui-même, afin d'en découvrir les rapports. Il avoue [*a*] que le ſentiment & le tempérament peuvent nous tromper, mais que l'expérience & la raiſon nous remettent dans le bon chemin, & nous apprennent ce qui peut véritablement nous conduire au bonheur. Il reconnoît [*b*] que nous avons le pouvoir d'arrêter une impreſſion des ſens ; que nous ſommes doués de la faculté de penſer [*c*] différens motifs qui agiſſent ſur notre volonté ; enfin [*d*] que nous prenons toujours le parti qui nous paroît le plus avantageux, c'eſt-à-dire, que notre volonté ſe conforme toujours à notre jugement. Ces paſſages-là [*e*], & nombre d'autres, prouvent ſuffiſamment que l'adverſaire de la liberté nous accorde ici tout ce qui conſtitue un agent libre. Il eſt vrai que les retractations ſuivent de près les conceſſions, & qu'en niant ce qu'il vient d'affirmer, il infirme à la fois ſa

[*a*] *Chap.* 8. *p.* 115 [*b*] *chap.* 9. *p.* 132.
[*c*] *chap.* 10. *p.* 164. [*d*] *chap.* 11. *p.* 193.
[*e*] *ibid.* p. 194.

doctrine & les moyens de la combattre.

Si nous exerçons en effet les facultés qu'il nous accorde, il faut qu'il convienne aussi que les motifs étant le résultat de nos jugemens, sont par-là même notre ouvrage. Gardons-nous de confondre ces motifs avec les sensations sur lesquelles l'esprit travaille dans ses opérations. Quand on dit que la volonté obéit *nécessairement* au motif le plus fort, on ne dit autre chose sinon que la volonté se regle sur l'entendement, que l'homme en un mot ne préfere jamais que ce qu'il juge préférable. S'il en étoit autrement, nous ne serions rien moins que libres, parce qu'alors nous voudrions souvent malgré nous, ce qui est une contradiction même dans les termes.

4°. L'auteur se vante d'avoir *expliqué* dans les chapitres précédens, *d'une maniere purement physique le méchanisme qui constitue les facultés intellectuelles & les qualités morales.* Nous avons examiné dans ces mêmes chapitres, la solidité de cette prétention. Il ne sera peut-être pas inutile de la remettre sous les yeux du lecteur. Son explication consiste à appeller *attractions* & *répulsions* les facultés de l'ame, à placer la réflexion dans un *repli du cerveau sur lui même*, à comparer

nos idées à des *secousses*, en disant que, pour faire jouer l'imagination, *le cerveau n'a qu'à se parcourir lui-même* [a], enfin à rassembler au hazard quelques termes de sciences, pour les appliquer à des objets auxquels ils ne conviennent point. Voulez-vous savoir quelle valeur l'auteur attache lui-même à tout cela? Lisez le chapitre suivant, il vous dira que *le méchanisme des facultés intellectuelles ne nous est point connu.* [b] Ainsi il nous donne pour des explications satisfaisantes, des commentaires qui ne le satisfont point lui-même. Quelle logique! & qu'on a eu raison de dire que le nom de philosophe, jadis si respectable, est devenu, de nos jours, une injure pour les bons esprits!

Quand je délibere, dit l'auteur, je pese les différens motifs qui poussent alternativement ma volonté; je suis à la fin déterminé par le motif le plus probable qui est l'avantage présent ou éloigné que je trouve dans l'action à laquelle je me résous. Votre volonté est donc déterminée par le motif que vous avez jugé préférable, après que tous ont été mis dans la balance. Le motif n'est donc point efficace, avant que vous lui ayez donné votre approbation. Il est donc

[a] *chap.* 10. *p.* 165. [b] *chap.* 11. *p.* 209.

évident que vous êtes libre, que les motifs ne vous entraînent pas irréſiſtiblement, que celui auquel vous cédez ne s'eſt point donné la préférence à lui-même, que c'eſt vous enfin qui l'avez choiſi.

Qu'eſt-ce d'ailleurs qu'une *volonté pouſſée par des motifs*? *La volonté*, comme la définit l'auteur du ſyſtême, *eſt une modification dans le cerveau, par laquelle il eſt diſpoſé à l'action.* [a] Les motifs ſont les idées de ce même cerveau. Ainſi nous délibérons *quand les idées de notre cerveau pouſſent alternativement des modifications dans le cerveau, par leſquelles il eſt diſpoſé à l'action.* C'eſt là ce que, dans le ſyſtême, on appelle expliquer naturellement le méchaniſme de nos facultés.

On fait conſiſter en général tous les actes de la volonté dans des mouvemens que produiſent les idées, ou les motifs ſur le cerveau. Pour mieux entendre ceci, il faut ſe rappeller l'axiome de notre philoſophe, que *tout corps eſt mu par un autre corps qui le frappe.* Il s'enſuit de ce principe, que les idées ſont des corps, puiſqu'elles remuent le cerveau; il s'enſuit encore que ces corps pouſſent, comme on le dit en propres

[a] *Chap.* 8. 191.

termes, les modifications du cerveau. Cet organe intérieur frappé par deux idées également fortes, ſuivant des directions oppoſées, s'arrête & attend qu'un des motifs ait pris le deſſus. Le doute, comme on penſe bien, n'eſt autre que l'oſcillation du cerveau tiraillé par les différens motifs. Dans un homme qui a des combats de vice & de vertu, le deſir opérant d'un côté, la crainte travaillant de l'autre, le cerveau ſubit des ſecouſſes alternatives ; mais ce cerveau eſt toujours docile aux loix phyſiques du mouvement, de ſorte que pour que l'homme ſorte du combat, vertueux, il faut que la maſſe de la crainte multipliée par ſa vîteſſe ſoit plus grande que la maſſe du deſir multipliée auſſi par ſa vîteſſe. * Suppoſez que les motifs tendent vers des points différens, le cerveau prend une direction moyenne entre l'une & l'autre force, & en raiſon de la violence avec laquelle il eſt pouſſé, il tombe quelquefois dans le plus affreux déſeſpoir. C'eſt, dit notre méchanicien, le cas de ces mélancoliques qui ſe déterminent à renoncer à la vie. Il eſt donc

* En vertu de cet axiome de phyſique que les forces motrices ſont en raiſon compoſées de la maſſe des corps & de leur vîteſſe.

clair que cette mort volontaire eſt la diagonale d'un parallélogramme dont les côtés repréſentent la grandeur & la direction des motifs qui ont frappé comme des ſourds ſur un pauvre cerveau qui ne les avoit point offenſés. *

Il plait à l'auteur de donner à ces explications le nom de ſimples & de naturelles. Il ne faut pas lui envier une ſatisfaction qu'il ne partagera probablement avec aucun de ſes lecteurs.

Au bout de vingt pages employées à expliquer par de ſimples impulſions tous les phénomenes de l'ame, il vient à nous dire tout à coup : *qu'il ne prétend point comparer l'homme à un corps ſimplement mû par une cauſe impulſive ; qu'il renferme en lui-même des cauſes inhérentes à ſon être ; qu'il eſt mu par un organe intérieur qui a ſes loix propres, & qui eſt déterminé néceſſairement en conſéquence de ſes idées.* N'eſt-ce pas là fonder ſes explications ſur une baſe nouvelle qui les rend toujours plus obſcures ? S'il ne prétend pas expliquer la

* On ſe rappellera ici la théorie du mouvement compoſé, ſuivant laquelle un corps pouſſé par deux forces, dont les directions tendent vers des points différens, parcourt la diagonale d'un parallélogramme, dont les côtés expriment la grandeur & la direction des dites forces.

théorie de l'ame par des causes impulsives, pourquoi l'a-t-il donc fait jusqu'en cet endroit ? Si les opérations de l'esprit humain ne sont pas explicables par les loix du mouvement, d'où vient affirme-t-il si positivement le contraire, dans toute la partie du volume qui précede ? Qu'est-ce que *des causes inhérentes à notre être*, dans la bouche d'un philosophe qui déclare en vingt endroits que l'ame n'a point d'énergie propre, & qu'elle est sujette aux mêmes loix du mouvement que les autres corps ?

5°. Si l'action du motif, la résolution & l'exécution de la volonté n'étoient qu'une suite de causes & d'effets physiques, s'ils étoient effectivement dans une dépendance matérielle, il faudroit que les effets fussent méchaniquement proportionnés à leurs causes. Chacun sait qu'un corps ne communique jamais à un autre plus de mouvement qu'il n'en a reçu lui-même. Si donc le cerveau, en conséquence des ébranlemens que les motifs produisent sur lui, met en jeu les membres du corps, il faudra que leurs mouvemens suivent exactement la proportion de ces ébranlemens. Cependant que je dise à un homme, sans élever la voix : *sauvez-vous, on en veut à votre vie*, il

n'y a manifeſtement aucune proportion entre l'action de mes levres, & celle de ſes jambes. Le ſon de ma voix n'a que foiblement agité l'air, & remué ſes fibres; mais quoique ſon cerveau s'en ſoit très-peu reſſenti, les jambes de cet homme n'en reçoivent pas moins un mouvement extraordinaire. Cet exemple renverſe les principes du pur méchaniſme, & montre aſſez l'abſurdité d'un enchaînement phyſique entre les ſenſations & les actes de la volonté.

6°. C'eſt s'expoſer à être contredit par l'expérience que de dire que la honte, les regrets, les remords, ne conſiſtent que dans les idées raiſonnables qui ſe préſentent après une action déſavantageuſe, leſquelles troublent l'ame par la vue des conſéquences qui doivent en réſulter. Les actions qu'on nomme involontaires, quelque mauvaiſes que ſoient leurs ſuites, ne ſont jamais ſuivies de honte ni de remords. Les reproches que nous nous faiſons ſe fondent uniquement ſur le ſentiment de la liberté, ſentiment qui nous dit ſans ceſſe que nous aurions pu agir d'une autre maniere. La pointe du remords s'affoiblit, à meſure que nous croyons pouvoir rejeter ſur autrui la cauſe du crime qui

nous eſt imputé. Elle s'émouſſe toutes les fois que nous penſons que nos malheurs ſont l'effet des cauſes phyſiques, & non pas de notre volonté. L'homme déplore l'erreur, mais il ne s'en accuſe pas. Si donc les fataliſtes venoient à bout de convaincre les hommes de leur ſyſtême, ces diſtinctions n'auroient pas lieu, & les remords n'exiſteroient plus. Qui pourroit regretter de n'avoir pas fait l'impoſſible, ou ſe reprocher d'avoir fait ce qui étoit néceſſaire? La honte ne vient donc que d'ignorance, & l'auteur nous en guérit aujourd'hui en nous découvrant la vraie ſource des cauſes qui nous font agir. Quel ſoulagement pour des miſérables, ſottement attriſtés pour des actions qu'il n'étoit pas en leur pouvoir de ne pas commettre!

7°. Que fait donc l'auteur dans ce chapitre? 1°. Il confond la liberté morale avec la liberté d'indifférence. 2°. Il réfute celle-ci avec beaucoup d'apparat, comme ſi elle avoit pour elle le ſuffrage de tous les philoſophes. 3°. Il prouve que l'homme ne veut, n'agit que par des motifs, comme ſi cette vérité étoit prodigieuſement conteſtée. 4°. Il explique d'une façon auſſi neuve que ridicule les opérations de l'eſprit,

c'est-à-dire qu'à l'aide du mouvement ; il fait presser, tirailler, comprimer le cerveau par des idées, ce qui prouve invinciblement que les motifs nous font violence. 5°. Il reprend ensuite ces explications, & tout en laissant subsister leurs conséquences, il déclare que l'on ne connoît point le méchanisme du cerveau, & que l'homme agit par des causes inhérentes à son être. 6°. Il donne & ôte au cerveau tour-à-tour la faculté de considérer ses idées, d'opposer la raison & l'expérience aux sensations, d'approuver, de rejeter, de résoudre, & enfin d'agir. 7°. Et de toutes ces maximes en pot-pourri, l'éternel refrain est que l'homme n'est pas libre.

Si l'auteur n'a voulu que rire, il faut avouer qu'il a choisi là un triste sujet. S'il est dans le sérieux, je ne vois que son systême seul qui puisse donner la clef de sa méthode philosophique. Il faut croire que son cerveau aura été frappé d'un côté par l'idée de la liberté ; qu'il aura été assailli de l'autre par celle du fatalisme ; que ce double choc lui aura fait éprouver de violentes oscillations ; que sa volonté poussée, tiraillée, comprimée, n'aura su de quel côté se porter ; que sa plume a suivi ces se-

couſſes alternatives de l'organe ; & qu'enfin, de tout cela eſt né le chapitre onzieme du livre.

8°. Comprenne qui pourra comment un ſentiment intime peut ſubſiſter en dépit de l'expérience. Cela nous paroît, juſque dans les termes, un peu contradictoire. Des adverſaires du libre arbitre ont bien dit que le témoignage intérieur que nous rendons à la liberté eſt illuſoire; mais loin de prouver leur déciſion par l'expérience, ils ont reconnu que ce ſentiment eſt l'expérience même.

9°. Non, il n'eſt point vrai que les inſtitutions humaines, l'éducation, la morale, la légiſlation, la religion ſoient fondées ſur le fataliſme. Je ne diſpute pas que l'homme ne ſe détermine pour une action qu'on lui a fait voir s'accorder avec ſon plus grand intérêt, parce qu'enfin il eſt contre la nature que l'homme puiſſe vouloir n'être pas heureux. Mais le propre des inſtitutions morales, civiles & religieuſes, c'eſt de nous montrer ſimplement la liaiſon de certaines doctrines & de certaines actions avec notre bonheur. C'eſt enſuite le propre de notre ame de vérifier ces motifs, de les comparer avec d'autres contraires, de ſe déterminer en conſéquence de ſes jugemens. Voudriez-vous que

que la volonté ne se conformât point aux arrêts de l'entendement ? Ce seroit la plus forte preuve que l'homme n'est pas libre, ou qu'une cause qui n'est pas lui, s'oppose à l'exercice de sa liberté. Tout homme est donc libre, parce que tout homme veut comme il l'entend. Et ce qui le prouve assez, c'est sa conduite, qui ne s'oppose que trop aux motifs que la morale, les loix & la religion lui tracent pour son bien.

10°. Le fatalisme, tel qu'on l'enseigne ici, au lieu d'être le fondement de toute religion, en est au contraire le tombeau. Toute religion suppose la liberté. S'il en existoit une seule qui autorisât le méchant à rejeter ses crimes sur la divinité, qui le mît en droit de dire ;

Je n'ai rien fait ; Dieu seul en est l'auteur ;
Ce n'est pas moi, c'est lui qui manque à ma parole ;
Qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole.

elle seroit sans doute pire que l'athéisme. L'idée d'une aveugle nécessité, toute absurde, toute désolante qu'elle est, me paroît plus douce & plus supportable que celle d'un Dieu qui me rendroit à la fois scélérat & misérable, & qui pousseroit les suites de ce décret barbare, jusque dans l'éternité. Ce

n'eſt pas à nous qui ne ſommes pas théologiens, à chercher la différence qui peut être entre la doctrine de la prédeſtination & le fataliſme. Quoiqu'aſſez peu d'accord ſur ces points, leurs efforts pour accorder leurs idées avec celle de la liberté, prouvent qu'au moins ils ont ce même fataliſme en horreur. Il eſt vrai que quelques-uns ont dit d'étranges choſes ſur ces matieres ; mais comme il feroit injuſte d'imputer à la philoſophie tout ce qu'ont dit les philoſophes, il ne le feroit pas moins de charger la religion des abſurdités que quelques controverſiſtes atrabilaires ont enſeignées dans leurs livres.

CHAPITRE XII.

EXAMEN DE L'OPINION QUI PRETEND QUE LE SYSTÊME DU FATALISME EST DANGEREUX.

PRÉCIS. *Le mérite ou le démérite que nous attribuons à une action, eſt une idée fondée ſur les effets utiles ou nuiſibles qui en réſultent. Ainſi que l'agent ait été libre ou non, il n'en eſt pas moins l'auteur de ſon action, elle ne lui eſt pas moins imputée, & ſon effet*

ne la rend pas moins bonne ou mauvaise, estimable ou méprisable. Le fatalisme n'est donc point propre à nous faire confondre les idées de vice & de vertu. Il ne détruit pas non plus le droit de punir les méchans. Quelle que soit la cause qui fait agir les hommes; on est en droit d'arrêter les effets de leurs actions, de même qu'on l'est de contenir par des digues un fleuve dont le cours seroit nuisible. La société, après avoir fourni des motifs assez puissans pour agir sur des êtres raisonnables, les punit avec justice, lorsqu'elle voit que ces motifs n'ont pu vaincre les impulsions de leur nature dépravée. Mais d'autre part, la société n'est pas en droit de punir ceux à qui elle n'a point présenté de tels motifs, ni ceux qu'elle a mis dans le cas de lui nuire, en les privant des moyens de subsister, ou des principes qui résultent d'une heureuse éducation. Elle est injuste, lorsqu'elle châtie les citoyens pour des fautes que les besoins de leur nature, ou la constitution de la société leur ont rendues nécessaires. Elle est injuste, lorsqu'elle ne proportionne pas la punition au mal réel qu'on lui fait. Remarquez cependant que toutes ces injustices de la société sont

aussi nécessaires que les crimes qui troublent son repos. — C'est à tort qu'on accuse le fatalisme de détruire les notions du juste & de l'injuste. L'utilité & la nécessité des choses forceront toujours les hommes à sentir qu'il existe une façon d'agir qu'ils sont obligés d'aimer & d'approuver dans leurs semblables, tandis qu'il en est une autre qu'ils sont obligés de haïr & de blâmer. — Ce systême ne tend point à nous enhardir au crime, parce que notre conduite dépend de notre tempérament, de la conformation de notre nature, & nullement de nos spéculations. Il ne fait pas non plus disparoître les remords, parce que le trouble intérieur qui travaille l'ame du méchant, est une suite nécessaire de la nature. — Si tout est nécessaire, *nous dit-on*, il faut laisser aller les choses, & ne s'émouvoir de rien. *Mais nos sentimens sont d'une nécessité aussi fatale que toute autre chose, & nous ne sommes point maîtres de nous laisser émouvoir, ou de demeurer insensibles. — Si les spéculations pouvoient influer sur la conduite, le fatalisme auroit cela d'utile, qu'il inspireroit une indulgence, une tolérance universelle pour tous les hommes. — Ce*

système ne dégrade point l'homme en réduisant toutes ses fonctions à un pur méchanisme. Un philosophe exempt de préjugés ne voit rien de vil à une machine. Le bien & le mal viennent également de la nature. Soumettons-nous à la nécessité, puisqu'aussi bien elle nous entraîne malgré nous.

REMARQUES. 1°. Ce chapitre dépouillé des fleurs que l'auteur fait employer avec habileté pour couvrir le faux de son systême, revient à peu près au discours suivant :

„ Une nécessité fatale m'entraîne à „ dire que tout est nécessaire, & à „ soutenir que ce dogme, tout dangereux qu'il paroît être, peut être fort „ utile aux hommes. Si vous vous rende „ à mon opinion, vous ne faites qu'obéir „ à la nécessité. Si vous n'êtes pas de „ mon avis, vous êtes dans l'erreur, né„ cessairement. „

„ Vous dites : Si tout est nécessaire, „ on n'est pas en droit de se fâcher con„ tre les méchans. Je réponds que ma „ colere est nécessaire, que mon orga„ nisation me la rend inévitable. „

„ Je dis que la nécessité porte les hom„ mes réunis à faire des loix contre les

„ perturbateurs du repos public. Si les „ motifs que la société présente aux hommes sont moins forts que les impulsions de la nature, la société les punit nécessairement, parce que la nécessité n'a point voulu qu'ils fussent „ vertueux. „

„ Quoique la société punisse nécessairement ceux qui lui font du mal, elle „ n'est pas toujours juste dans ses punitions. La nécessité veut que je me „ récrie contre plusieurs de ces injustices nécessaires. Ne me dites point que „ je me fatigue à parler contre la nécessité. C'est elle-même qui m'inspire, „ & qui veut que je déraisonne. „

„ Mon systême ne détruit point les „ notions du juste & de l'injuste, du „ bien & du mal, du mérite ou du démérite. Toutes ces notions se trouvent nécessairement dans l'homme, & „ ne dépendent d'aucune spéculation. „

„ Le fatalisme ne détruit point les „ remords. L'homme nécessairement vicieux a nécessairement aussi une mauvaise conscience. Il rougit nécessairement dans son cœur des crimes que „ la nécessité lui a fait commettre. „

„ Si la nécessité donne au fataliste un „ cœur sensible, il aura nécessairement

„ de la tolérance & de l'indulgence pour
„ ses semblables. Qu'on ne m'objecte
„ pas que, malgré mes principes, j'ai
„ employé une partie de mon ouvrage
„ à dire des injures aux partisans du
„ théisme, & à me montrer intolérant
„ pour ceux qui pensent autrement que
„ moi. Qu'ai-je fait en cela, que sui-
„ vre une passion qui me maîtrise? Que
„ faites vous, vous qui vous plaignez,
„ sinon obéir à une passion? Vous vous
„ moquez d'une doctrine que la nécessi-
„ té vous empêche d'adopter, & moi je
„ vous insulte par une suite de ma
„ constitution nécessaire. „

„ Mon systême.. „ Mais je sens qu'il est impossible de poursuivre. L'esprit ne suit qu'avec dégoût des propositions dont le sens est révoltant, & dont l'énoncé même est barbare.

Lorsque l'entêtement du fatalisme monte à un tel excès, il ne donne aucune prise au raisonnement, & demeure sans remedes. Comment convaincrai-je d'erreur un homme qui ne voit en moi qu'une machine montée de façon à se croire libre? Toute idée n'est, à ses yeux, qu'un résultat nécessaire de mon organisation. Subjugué par la sienne; il voit blanc ce que les autres voient noir, & se voit mê-

me forcé à me dire que ses opinions sont nécessaires pour lui, comme les miennes le sont pour moi, que nous disputons inutilement & nécessairement, qu'enfin tout est nécessairement nécessaire.

2°. Il est aisé de prouver que le fatalisme anéantit toutes *nos notions* de mérite & de démérite, de vertu & de vice, de justice & d'injustice, parce que ces notions, dans nos idées, renferment essentiellement celle de la liberté. Sur quel fondement donc l'auteur soutient-il le contraire ? Il donne à ces mots vertu, justice, mérite, imputation, un tout autre sens que celui que l'usage leur attache, après quoi il prouve aisément sans doute, que dans le fatalisme, quoique la morale en soit exclue, on peut adopter le langage des moralistes.

Imputer une action à quelqu'un, (ce sont ses termes,) *c'est la lui attribuer, c'est l'en connoître pour l'auteur*. A la bonne heure; mais dans le systême du fatalisme, personne n'est l'auteur de ses actions, d'où il suit que l'imputation ne peut avoir lieu dans aucun cas. On n'impute point la mort de Henri IV. au couteau de son assassin, parce qu'il ne fut qu'un instrument passif entre les mains d'un scélérat. Pourquoi donc le fataliste im-

pute-t-il ce crime à Ravaillac, puisque ce meurtrier n'a été entre les mains de la nécessité que ce que le couteau est devenu entre les siennes? Si l'on doit tout attribuer à la nature, c'est sur cet être imaginaire seul que doit rejaillir toute imputation.

Les idées de *mérite* & de *démérite* ne se fondent point du tout sur les effets favorables ou pernicieux des actions. On ne trouve une action louable, estimable, méritoire, qu'à proportion de la liberté & de la bonne volonté qu'on remarque ou que l'on suppose dans l'agent. On attache même autant de mérite à une tentative sans succès qui part d'un principe de bienveillance, qu'à une bonne action qui a le mieux réussi. Vient-on à découvrir que l'agent n'a été que l'instrument passif d'un autre, on ne cesse pas de trouver son action utile, mais on cesse aussitôt de l'admirer, ou de l'estimer. D'un autre côté on n'attache l'idée de démérite à une action nuisible qu'autant qu'on suppose que l'agent l'a commise de son propre mouvement, que rien ne s'est opposé à l'exercice de sa liberté, & qu'il a eu l'intention de mal faire. Personne ne blâme ni ne censure une action nuisible, lorsqu'on est convaincu qu'il n'a

point dépendu de nous d'agir autrement ; ou que nous n'avons pas été les maîtres de nous-mêmes. On s'afflige de l'effet désavantageux qui en résulte, mais on ne le met point sur notre compte.

Il n'y a donc ni imputation, ni mérite, ni démérite dans le fatalisme. L'auteur objecte que la sensation produite en moi par une pierre qui me tombe sur le bras, n'en est pas moins une sensation désagréable, quoiqu'elle parte d'une cause privée de volonté, & qui agit par la nécessité de sa nature. Oui sans doute ; mais qui dira pour cela que la pierre a démérité, que son action est blâmable, qu'elle mérite du mépris ou des châtimens ?

3°. Dans le fatalisme, la société arrête par ses punitions l'effet des passions humaines, dans le même sens qu'on contient ou qu'on détourne les eaux d'un fleuve nuisible à un champ. On fustige un voleur comme on donne des coups de marteau à une machine détraquée. Mais d'après de telles idées n'est-il pas ridicule de parler encore de justice & d'injustice, d'équité & d'iniquité ? Comment l'auteur peut-il se récrier contre nos loix & nos tribunaux ? Comment peut-il diviser les punitions en justes &

en injustes, & compter parmi les dernieres, celles qu'on inflige pour des fautes que les besoins de la nature ont rendues nécessairesau malfaiteur. D'après lui, tous les crimes, toutes les fautes sont des besoins inévitables pour celui qui les commet, & par conséquent il ne sauroit y avoir des punitions justes dans la société.

4°. En décernant des gibets, des supplices, des châtimens, le législateur ne fait autre chose, suivant notre auteur, que ce que fait un architecte qui place des goutieres à une maison, pour empêcer les eaux de la pluie d'en dégrader les fondemens. Mais la différence entre le législateur & l'archictete est si grande que la comparaison en devient une absurdité. Il est impossible, tant que les goutieres subsistent, que les eaux de la pluie ne soient détournées des fondemens de la maison, au lieu que nous voyons continuellement les méchans braver les gibets, les supplices & tous les châtimens dont le législateur les a menacés; c'est que l'architecte dirige des êtres soumis à la nécessité physique, & que le législateur ne fait que proposer des motifs à des êtres libres.

5°. Dans le systême de votre philosophe, la société a le droit de punir des

actions qui lui sont désavantageuses *de quelque source qu'elles partent*. Personne, dit-il, ne trouve injuste qu'on prive les fous de la liberté, quoique leurs actions ne puissent être imputées qu'au dérangement de leur cerveau. Il est vrai : personne ne trouve injuste qu'on lie ou qu'on enferme les fous ; mais tout le monde trouveroit également injuste & insensé qu'on les punit pour le mal qu'ils font aux autres.

La punition n'est juste qu'autant que les vrais intérêts de la société la rendent nécessaire. Un fou n'est point capable de se déterminer sur les motifs que la loi lui présente ; parce qu'il n'est pas maître de lui-même, & que la raison ne l'éclaire point dans ses actions ; les peines infligées à un fou n'engagent ni lui ni d'autres fous à devenir raisonnables & sages, parce que ce changement ne dépend point de leur volonté ; un fou châtié n'empêche pas non plus les gens raisonnables de devenir fous, parce que c'est un état involontaire. Il n'y a donc ni loi, ni punitions pour les fous. Ce n'est donc point pour les punir qu'on les prive de leur liberté ; c'est simplement pour les mettre hors d'état de nuire. On enferme une bête féroce pour se garantir contre elle ;

mais elle ne porte pas des chaînes en punition de ce que la nature lui a rendu la férocité nécessaire.

Suivant le fatalisme, tous les hommes sont des fous, parce qu'ils sont tous les instrumens passifs de leur cerveau, qui n'est lui-même que le jouet d'une infinité de causes physiques. Quelques-uns de ces fous sont portés par leur organisation à faire des loix, d'autres sont poussés par une fatalite nécessaire à les respecter, d'autres enfin sont constitués de maniere à repousser nécessairement tous les motifs que la loi leur présente. L'auteur veut que nous regardions ces derniers comme des insensés, des frénétiques, des êtres mal organises, que la société doit punir comme peu faits à concourir aux vues de l'association. Mais les motifs de la loi sont-ils capables de changer une organisation mal arrangée, & les exemples des scélérats punis engageront-ils la mauvaise organisation des autres à s'arranger convenablement aux vues de la société? Non sans doute, le législateur fataliste est donc un insensé qui fait des efforts pour arrêter la marche éternelle & nécessaire de la nature, & l'exécuteur des loix est un frénétique qui, pour engager la mer à être calme fait fouetter quelques-unes de ses vagues.

Il ne suffit point de nous dire que les punitions sont aussi nécessaires que les crimes. Il faut y ajouter, que les punitions sont nécessairement déraisonnables & inutiles & que, dans le fatalisme, il ne peut être question ni de justice ni d'injustice.

4°. Je laisse de côté les exclamations de l'auteur sur l'injustice d'une société qui punit des crimes qu'elle a négligé de prévenir, ou qui ne proportionne point les peines aux délits. Tout cela, je le répete, est déplacé dans le systême du fataliste. Il fait l'inutile métier de Thesée, qui, suivant Virgile, est forcé par le destin à prêcher aux damnés & à leur crier sans cesse : *apprenez à être justes*, [*]. A quoi servent des exhortations, dans une société où personne n'est le maître d'en faire usage?

Un Beccaria, qui s'eleve contre les usages barbares des tribunaux, contre l'atrocité froide des législateurs & des juges, contre les tourmens inutilement prodigués, & contre l'indolence cruelle des puissans, ne peut manquer d'exciter, comme il le souhaite, dans toute ame bien

[*] —— Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus Phlegyasque miserrimus, omnes
Admonet & magna testatur voce per umbras :
Discite justitiam. —— *Æneid. VI.*

née, ce doux frémissement par lequel les cœurs sensibles répondent à la voix du défenseur de l'humanité. Il ne nous représente point les abus comme nécessaires ; il est convaincu, & il tâche de convaincre les autres, que les remedes sont entre nos mains, & qu'il dépend de nous de les mettre en usage. Mais quelle attention mérite un philosophe qui après nous avoir dégradés au dessous de l'humanité, dit aux législateurs & aux juges : „ Ce „ n'est point pour arracher de vos mains „ les victimes de votre cruauté & de votre ignorance, que je me récrie sur „ les maux que vous faites au genre humain ? Vous êtes des monstres, mais „ vous l'êtes nécessairement & sans votre „ faute. Je suis convaincu de l'impossibilité d'une réforme ; mais la même „ nécessité irrésistible qui vous pousse à „ l'injustice, me force à vous invectiver. „

Au reste, ce n'est certainement point à notre auteur à critiquer nos loix & nos tribunaux, puisque ses propres principes meneroient précisément à un point d'injustice & de cruauté qu'aucun siecle, qu'aucune nation n'a jamais vu exercer. Le systême de la nature autorise la société à regarder comme un crime punissable toute action nuisible, *de quelque source*

qu'elle ſoit partie. Les fous, les ſimples, les malades, les vicieux, les méchans y ſont compris dans la même claſſe. Il n'y a plus de différence entre les actions volontaires & involontaires; l'intention ne fait rien à la moralité du fait: enfin toutes les circonſtances qui ordinairement excuſent ou abſolvent un malfaiteur devant les tribunaux les plus rigides, n'entrent point en ligne de compte.

7°. Le ſyſtême du fataliſme, dit l'auteur, ne tend point à nous enhardir au crime, parce que, ſi nous ſommes vicieux, nous le ſommes par tempérament, quelles que ſoient nos ſpéculations. Il compare les actions des vicieux avec les orages, les vents, les tempêtes, les maladies, les peſtes & la mort, & il prétend qu'elles ſont auſſi néceſſaires & auſſi prédéterminées par des cauſes phyſiques, que ces phénomenes de la nature. L'aiman n'attire le fer ni plus ni moins, ſoit qu'on attribue ſon action aux tourbillons d'une matiere ſubtile avec Deſcartes, ou qu'on l'explique par une force inhérente avec les Neutoniens. Il en eſt de même, ſuivant notre philoſophe, par rapport à nos actions; elles ſont indépendantes de toute ſpéculaſion. Embraſſez tel ſyſtême de morale que

vous voudrez, vous n'en ferezni plus ni moins ce que la nature a voulu que vous fussiez. Il est vrai que d'après de telles idées, aucun système ne sauroit être dangereux ; mais il s'ensuit aussi que celui de notre auteur est inconséquent & déraisonnable au suprême degré. Si le fatalisme ne sauroit être nuisible aux hommes, parce qu'ils agissent suivant les impulsions de leur tempérament, sans que les spéculations y entrent pour rien, il est évident que, par la même raison, ce système ne sauroit non plus leur être utile. Cependant l'auteur, par une contradiction des plus singulieres, nous dit au commencement de ce chapitre, que l'utilité est la pierre de touche de tous les systêmes, qu'elle est la mesure de l'estime & de l'amour que nous devons à la vérité même, & qne c'est d'après cette regle qu'on doit juger du prix de tout son ouvrage. Il s'engage ensuite à nous montrer les avantages que nous pourrions retirer du dogme de la fatalité, & lorsqu'il s'agit de remplir sa promesse, il nous dit froidement que notre conduite est indépendante de toute spéculation, & que par conséquent aucun systême ne pouvant changer notre organisation, ne sauroit nous être ni avan-

tageux ni nuiſible. Remarquez que c'eſt le même philoſophe qui prétend ſans ceſſe que les ſpéculations religieuſes rendent les hommes abjects, puſillanimes, barbares, intolérans, orgueilleux, &c. que nos erreurs nous empêchent d'agir conformément à nos vrais intérêts; enfin que ce qu'il nomme nos préjugés eſt la ſource de preſque tous les malheurs du genre humain.

Voilà en raccourci cette maniere d'argumenter: „ Tout ſyſtême différent du „ mien eſt nuiſible, le mien ne l'eſt point „ parce qu'aucun ſyſtême ne ſauroit l'être. „ Si un ſyſtême pouvoit enhardir les „ hommes au crime, ce ſeroit peut-être „ celui du fataliſte; mais ne craignez „ rien; les tempéramens ſont faits par „ la nature, un ſyſtême n'y changera „ pas la moindre choſe. Chacun eſt né„ ceſſairement ce qu'il eſt. Il n'y a point „ de crime, point d'horreur, qui ne „ faſſe une piece eſſentielle de la na„ ture. Les autres ſyſtêmes détournent „ les hommes de la vertu, le mien „ ne produit point cet effet, parce que „ la théorie n'a point d'influence ſur „ la pratique. Si un ſyſtême pouvoit „ modifier la conduite des hommes, ce„ lui du fataliſme les rendroit tranquil-

„ les, réſignés aux décrets du ſort, indul-
„ gens, humbles, compatiſſans, mais il
„ faut dire en même tems que le fataliſ-
„ me n'engagera perſonne à aucune de
„ ces vertus, parce que les vertus des
„ hommes ſont indépendantes de leurs
„ ſpéculations.

8°. Sans doute que les ſpéculations des hommes modifient leur conduite, & nous avons vu au chapitre précédent que l'auteur lui-même ſoumet la volonté à l'entendement. Il n'eſt pas douteux non plus, que le fataliſme ne ſoit plein des conſéquences des plus affreuſes. La ſeule conſidération qui le rend moins dangereux à mes yeux, eſt qu'il répugne diamétralement à un ſentiment intime de tous les hommes, & que par conſéquent il n'y a aucune apparence de le voir régner parmi eux. Les contradictions perpétuelles de l'auteur prouvent aſſez qu'il n'y croit pas lui-même, &

Qu'il mentoit à ſon cœur en voulant expliquer
Ce dogme abſurde à croire, abſurde à pratiquer.
VOLT.

Il peut accommoder pour quelques momens les ames déchirées par la conſcience de leurs mauvaiſes actions. Pourquoi rougir d'une action, ſe dira le ſcélérat, qu'il a été auſſi peu dans mon pouvoir de

ne point faire que de bouleverſer l'ordre de l'univers ? Se reproche-t-on d'avoir écraſé un enfant en tombant malgré ſoi du haut d'une maiſon ? Toutefois cette illuſion ne pourra guere durer long-tems. Ce ſentiment intime qui nous fait diſtinguer ſi évidemment nos actions volontaires de celles qui ne le ſont pas, eſt trop fort pour que des ſophiſmes puiſſent l'étouffer. Mais qu'un ſeul moment, où un ſcélérat ne voit rien de honteux dans le vice eſt dangereux !

9°. L'épilogue du chapitre nous recommande avec beaucoup d'éloquence, une réſignation entiere aux décrets de la nature, en nous indiquant en même tems un excellent remede contre les rigueurs de la néceſſité. La mort, dit-il, eſt une porte que la nature laiſſe toujours ouverte pour ceux qui ſe trouvent trop malheureux. Nous voilà donc enfin les maîtres du moins d'une ſeule choſe, c'eſt de nous brûler la cervelle ou de nous couper la gorge, dès que la néceſſité nous paroîtra trop dure. Etrange alternative, entre une patience forcée & un déſeſpoir deſtructeur ! Mais cette liberté même qu'il nous laiſſe n'eſt point d'accord avec ſes propres principes. Un autre fataliſte plus ſenſé, ſi toutefois il eſt poſſible

qu'il y en ait, ne peut que se moquer de toutes ses exhortations.

Ne t'échauffe pas si inutilement, lui dira-t-il, nous ferons pourtant ce que la nature voudra. Tu veux que je me soumette de bonne grace à la nécessité; mais as-tu donc oublié que mes sentimens, que mes passions, que toute ma façon de penser est le résultat nécessaire de mon organisation, & que quand je maudis mon sort, c'est la nature elle-même qui maudit la nature. En me conseillant de puiser dans la nature des remedes contre les maux qu'elle me fait, tu ne sais ce que tu dis. C'est conseiller à la nature de chercher dans la nature des remedes contre les maux que la nature fait à la nature. A qui adresses-tu donc ces longues tirades de morale? Ce ne peut être à moi, foible roseau, qui nage dans l'océan de la nécessité, au gré des vagues & des vents; à moi qui ne puis qu'obéir aux impulsions physiques d'un tempérament que je ne me suis point donné. Si la nature veut que je sois raisonnable & sage, je le serai nécessairement & sans toi; veut-elle que je sois déraisonnable & vicieux, je le serai malgré toute ta morale. Avoue que tu es une machine singuliérement bâtie. Tu veux

qu'on te pardonne tous tes travers ; parce qu'ils font une fuite néceffaire de ta conftitution, & tu te confumes à exhaler ta bile contre les opinions de ton femblable, qui font également l'effet néceffaire de fon organifation. Les hommes n'auroient point de fyftême religieux s'il n'étoit point entré dans le plan de la nature qu'ils en euffent; ainfi tout en voulant que nous regardions d'un œil tranquille les effets de la néceffité, tu ne fens point qu'en infultant les hommes & leurs opinions, tu n'as fait que compofer deux gros volumes d'injures contre cette même nature, dont nous devons tant refpecter l'ordre & les décrets. Le dernier confeil que tu me donnes eft auffi inconféquent que tous les autres. Tu veux que je me donne la mort, quand la marche éternelle & immuable de la nature m'incommode trop. Tu me fuppofes donc libre, tu veux que je prenne le parti de me fouftraire à la néceffité ?

CHAPITRE XIII.

DE L'IMMORTALITE' DE L'AME, DU DOGME DE LA VIE FUTURE, DES CRAINTES DE LA MORT.

PRÉCIS. *L'ame n'étant qu'une modification du corps, il est complettement absurde de prétendre qu'elle peut subsister & se conserver après que le corps est détruit. Cependant, malgré les preuves les plus convaincantes de son identité avec le corps, on suppose qu'exempte de dissolution, elle jouit du privilege spécial de ne point mourir. Rien de plus populaire, rien de plus universellement répandu que le dogme de l'immortalité de l'ame. N'en soyons point surpris. L'homme porté par sa nature à desirer une existence sans bornes, n'a pu de tout tems que recevoir avec empressement un systême si flatteur. Mais ce desir universel de se conserver à l'infini peut-il servir de preuve pour la réalité de nos espérances? L'ame dépend dans toutes ses fonctions de l'arrangement & du mouvement des parties du corps, elle ne peut sentir, penser, vouloir & agir qu'à l'aide de ses organes; il n'est donc pas*

douteux que la machine organique une fois détruite, l'ame ne le soit aussi. — Ce dogme ne délivre point les hommes des craintes de la mort. Malgré la prétendue conviction où les plus religieux sont d'une éternité bienheureuse, ils ne pensent jamais sans frémir à la dissolution nécessaire de leur corps. Deux causes contribuent sur-tout à fortifier leurs alarmes, l'une est que la mort, ordinairement accompagnée de douleurs, leur arrache une existence qu'ils connoissent & qu'ils chérissent, l'autre est l'inquiétude sur un avenir chimérique qu'ils n'ont jamais vu qu'au travers des nuages de l'incertitude. — Les craintes de la mort sont de vaines illusions qui disparoissent aussitôt qu'on envisage cet événement sous son vrai point de vue. La mort n'est que le sommeil de la vie ; ce sommeil ne sera jamais troublé par un songe désagréable, ni suivi d'un réveil fâcheux. La raison nous rassure contre les terreurs imaginaires de la non-existence ; mais la superstition, loin de nous consoler sur la nécessité de mourir, se plaît à nous montrer la mort sous les traits les plus hideux. Elle rend les hommes lâches & pusillanimes en nous la représentant comme un moment redoutable qui nous livre

aux rigueurs inouies d'un despote cruel, auquel l'homme même le plus vertueux n'est jamais sûr de plaire. On voudroit faire passer cet horrible systême pour la digue la plus forte qu'on puisse opposer aux déréglemens des hommes ; mais l'expérience prouve assez que toutes ces notions n'en imposent point aux méchans, & qu'au contraire les principes de la religion ne font qu'augmenter dans bien des cas la perversité naturelle de leurs cœurs. Encore les ministres de la religion fournissent ils aux plus méchans des hommes des moyens de détourner la foudre, & de parvenir à la félicité éternelle. — Le dogme insensé d'une vie future & celui d'un juge qui peut à chaque instant nous prendre au dépourvu, empêche les hommes de s'occuper de leur vrai bonheur, & de songer à perfectionner leurs institutions, leur loix & leur morale. Comment songer à se rendre heureux dans une terre qui n'est que le vestibule d'un royaume éternel, & qui peut s'écrouler à tout moment. — On ne peut pas disconvenir, que le dogme de l'immortalité de l'ame n'ait été d'une très grande utilité aux législateurs & aux prêtres ; mais on n'a qu'à consulter l'expérience journaliere pour voir que

cette croyance n'est point un frein assez puissant pour réprimer les passions des hommes. Il est en effet de ces ames timorées, sur lesquelles les frayeurs d'une autre vie font une impression profonde ; mais celles-ci seroient déja retenues du vice par leur propre nature, sans les terreurs que la religion leur montre. Il n'est point de spéculation capable de réprimer celui qui brave l'opinion publique, qui méprise la loi & qui est sourd au cri de sa conscience.

REMARQUES. 1°. Je me flatte d'avoir prouvé que l'ame n'est point une modification du corps, & que la faculté de penser est en contradiction avec toutes les qualités de la matiere, qui sont venues à notre connoissance. Si je ne suis pas parvenu à en convaincre tous mes lecteurs, je crois au moins leur avoir démontré que les argumens de mon auteur ne prouvent point le contraire.

Les conséquences qu'il tire de son principe contre l'immortalité sont donc gratuites. Il me semble même qu'elles n'en découlent point nécessairement, c'est-à-dire que le matérialiste n'est pas en droit de rejeter l'immortalité de l'ame, même comme matérialiste.

Les physiciens modernes ont rendu

très-probable, on pourroit même peut-être dire qu'ils ont démontré, que le germe de l'animal préexiste à la fécondation, & notre philosophe, parmi cette foule d'opinions incompatibles qu'il a adoptées dans le cours de son ouvrage, n'a pas laissé d'admettre aussi celle des germes préexistans [*], quoique peu auparavant il se fut déclaré pour la génération équivoque. Chaque germe, suivant cette hypothese, est aussi ancien que le monde : se trouve-t-il placé dans une matrice qui lui convienne & irrité par la liqueur fécondante du mâle, il se développe, des matieres étrangeres entrent dans le tissu de ses organes, s'y incorporent & les dilatent en tout sens. Le germe gonflé jusqu'à un certain point, & parvenu à sa maturité se dégage de sa matrice, sort au grand jour, & joue pendant un certain tems le role d'un animal visible. La mort le fait rentrer dans son état primitif, & les matieres étrangeres qu'il s'étoit appropriées vont nourrir d'autres germes, qui subiront à leur tour le même sort que le premier.

Je ne donne point cette idée pour une verité incontestable ; mais je ne

[*] *Ch. III. p. 34. & suiv.*

vois rien de contraire aux principes d'une bonne physique, & je crois qu'il seroit bien difficile de renverser le systême de ces philosophes qui l'ont établi par un grand nombre d'observations & par des raisonnemens qui en découlent d'une maniere très-légitime.

Accordons donc au matérialiste que la faculté de penser est inhérente à notre organisation ; s'ensuivra-t-il que la mort est le terme de notre existence ? On peut concevoir l'homme impérissable, quand même on le suppose tout matériel. La mort, au lieu de détruire ses organes, ne fait que les soustraire à nos yeux, & ne lui ôte point la faculté de sentir & de penser. Peut-être que l'homme, rentré dans l'état de germes, n'exerce plus ces facultés, & qu'elles s'endorment à mesure que les organes s'enveloppent ; peut-être que le germe, après avoir erré quelque tems dans la nature, trouvant de nouveau une matrice convenable, se dilate de nouveau, & retourne de cette maniere, je ne sais combien de fois, sur la scene des êtres vivans ; peut-être aussi que le germe, après s'être développé pour la premiere fois dans une matrice, conservera sans fin la même personnalité, c. à d. qu'il

aura toujours la conſcience de ce qu'il eſt & de ce qu'il a été. Le matérialiſte ne ſauroit prouver l'impoſſibilité d'aucun de ces cas.

L'homme, quand même il ne ſeroit que matiere, pourroit donc être indeſtructible par les forces de la nature, & ſa faculté de penſer pourroit ſe conſerver ſans fin. La mort n'eſt que le paſſage d'un état à l'autre, & ſi le matérialiſte me ſoutient qu'au lieu d'être une transformation, elle eſt une décompoſition totale de mon être, j'ai le droit de ne l'en croire que ſur de bonnes preuves. L'auteur n'en allegue aucune. Il ſuppoſe donc gratuitement que la mort déſorganiſe l'homme; & par conſéquent toute ſa preuve de notre mortalité ne repoſe ſur aucun fondement.

Je ne ſaurois adopter le matérialiſme, non parce qu'il me paroît dangereux, mais parce qu'il répugne aux principes les plus clairs de ma raiſon, ou parce qu'il eſt impoſſible que je me refuſe à l'évidence; mais je ſuis aſſez ſincere pour avouer que je ne vois point de liaiſon néceſſaire entre l'immatérialité de mon ame & ſon immortalité. Pour prouver cette derniere, il ne ſuffit point de montrer que l'ame, en qualité de

ſubſtance indiviſible, eſt à l'abri de toute décompoſition. La mort d'un être penſant conſiſte dans la privation d'idées. Je ne ſais point ſi mon ame en a eu avant ma naiſſance, j'ignore ſi elle en a quand je dors profondément, & je ne connois pas aſſez la nature d'une ſubſtance ſimple, pour pouvoir en conclure d'une maniere ſatisfaiſante qu'après la mort mon ame ſe ſouviendra de ſon état antérieur, & qu'elle continuera d'exercer ſes facultés. Peut-être que dès le dernier moment de cette vie, elle eſt replongée dans une inſenſibilité éternelle, peut-être qu'elle va habiter d'autres corps; peut être qu'elle reſte attachée à ſon germe impériſſable, peut-être qu'elle y penſe, peut-être qu'elle y dort, ou à jamais, ou pour un certain tems, peut-être auſſi que ſes ſentimens & ſes connoiſſances ſe conſervent & ſe perfectionnent, lorſqu'elle eſt débarraſſée de ſon enveloppe matérielle. La ſeule conviction que mon ame eſt indiviſible, ne m'éclaire pas aſſez ſur ces différens cas, & je ne me fais aucune peine d'avouer qu'elle me laiſſe dans une incertitude parfaite ſur le ſort futur de mon être.

Si l'eſpérance de l'immortalité ne ſe fondoit que ſur ce que nous ſavons de

la nature de l'ame, elle ne pourroit être que bien foible. Les ſpéculations de métaphyſique ſurpaſſent la portée de la plus grande partie du genre humain, & le philoſophe même, qui les a bien médités, y rencontre trop de difficultés & trop de points problématiques, pour ſe repoſer avec une confiance entiere ſur toutes les conſéquences qui paroiſſent en découler.

Tout le monde connoît les preuves de notre immortalité, fondées ſur l'exiſtence & les attributs de l'Etre ſuprême. Je ne puis point m'en ſervir ici contre un philoſophe qui en nie les principes. Il me ſuffit de montrer que ſes objections ne prouvent point que l'homme meurt réellement.

2°. Il avoue qu'il n'y a rien de plus populaire, rien de plus univerſellement répandu que l'attente d'une autre vie, & il tâche de nous expliquer ce phénomene par l'eſſence néceſſaire de l'homme. La nature, dit-il, nous a imprimé le deſir d'exiſter toujours; mais la raiſon nous montre que l'eſpérance de voir ce deſir rempli eſt une illuſion.

Il eſt vrai, rien n'empêche l'athée, qui regarde l'homme comme l'effet d'une combinaiſon fatale, de croire qu'il

eſt de ſon eſſence de renfermer en lui des ſentimens trompeurs, des deſirs invincibles, que la nature lui a inſpirés ſans pouvoir ou ſans vouloir les réaliſer. Son ſyſtême ne ſauroit rendre raiſon de rien ; *ce qui eſt, eſt*, voilà l'explication de tout, voilà le pivot ſur lequel ſe tourne toute ſa philoſophie, mais il ne devroit point s'étonner que le théiſte, perſuadé qu'il eſt l'ouvrage d'une divinité bonne & ſage, ne ſauroit croire que l'auteur de ſon exiſtence lui ait rendu eſſentiel un deſir chimérique de l'immortalité. Le cri de la nature eſt pour lui la voix du créateur, & ſes penchans eſſentiels lui font préſumer ſa deſtination.

L'auteur cite à cette occaſion un paſſage de Cicéron ſur l'univerſalité de la croyance d'une vie à venir. *La nature elle-même*, dit l'Orateur romain, *nous raſſure tacitement ſur notre immortalité ; je ne ſais d'où cela vient, mais je trouve qu'un preſſentiment d'une vie à venir eſt inhérent à l'ame de l'homme. Nous nous croyons immortels d'après le conſentement de toutes les nations.* Notre philoſophe n'auroit point dû ſauter dans cette citation les mots ſuivants, qui ſont très-vrais, & qui préſentent le ſyſtême athée d'un

côté fort désavantageux. *Ce pressentiment*, dit Cicéron, *cette idée de l'immortalité existe, & paroît avec le plus d'éclat dans les plus grands génies & dans les ames les plus élevées.* [*] En effet, un homme qui ne croit être fait que pour la courte durée de cette vie, ne sauroit jamais s'élever à quelque chose de grand & de noble. Renfermant ses vues dans les bornes étroites de son existence, comment peut-on s'attendre à le voir sacrifier au bien public ses intérêts particuliers, son repos, & même sa vie? La bassesse d'ame est à la fois la cause & l'effet de son systême. Il souhaite d'être anéanti, parce qu'il n'a point le courage d'être immortel, & il ne se croit obligé à rien de grand, parce que le rang dans lequel ses principes le mettent, ne l'exige pas & le désapprouve même.

3°. On reconnoît *que l'hypothese de notre immortalité est conforme à nos vœux, & que l'homme en est naturellement flatté.* Pourquoi donc vouloir arracher à l'humanité ses plus douces espérances? Pour-

[*] Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare. Nescio quomodo inhæret in mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum, idque in maximis ingeniis altissimisque animis & existit maximè & apparet facillimè. permanere animos arbitramur consensu nationum omnium. *Tuscul. Quæst.* L. 1.

quoi détruire le ressort de nos plus belles actions ? Pourquoi ravir au malheureux l'unique consolation qui le fortifie & le remplit de joie au milieu des afflictions ? Pourquoi décourager & réduire au désespoir la vertu disgraciée, bannie & persécutée ? Philosophe barbare ! Laissez-nous donc une illusion que nous chérissons. Par quel motif présentez-vous à l'homme de bien un système destructeur de ses espérances & de ses soulagemens ; un système qu'il ne peut croire qu'avec effroi, & qu'il ne peut rejeter qu'avec indignation ? Mais vous n'écrivez point pour lui. Vous voulez guérir le genre humain des craintes de l'avenir ? Il n'y a que les scélérats qui en soient tourmentés. C'est donc pour les enhardir au crime, c'est pour étouffer leurs remords, c'est pour leur livrer l'homme de bien que vous travaillez ? Triste occupation ! Le scélérat mérite-t-il donc les secours de la philosophie ?

4°. Il est faux & contraire à l'expérience, que la croyance d'une vie à venir ne soit point propre à diminuer l'aversion naturelle pour la mort. On sait au contraire que ce dogme mal entendu, est capable de surmonter même entiérement l'amour de cette vie, & que, par

cette raison, il devient très-nuisible, si la religion ne le lie étroitement avec les principes & les intérêts de la société. Les disciples de Foë, fermement persuadés d'une vie bienheureuse qui les attend au delà du tombeau, se tuent par milliers, & tout le monde sait combien cette même croyance rend le suicide fréquent au Japon, à Macassar & dans plusieurs autres endroits de la terre [*]. Mr. de Montesquieu, après avoir remarqué que le dogme de l'immortalité peut avoir de mauvaises conséquences, montre que la religion chrétienne ne se contente pas de proposer ce dogme, mais qu'elle le dirige admirablement au bien de la société.

L'auteur prétend que la conviction où sont les hommes les plus religieux d'une éternité bienheureuse, ne les empêche pas de craindre & de frémir, lorsqu'ils pensent à la dissolution nécessaire de leurs corps. La tranquillité avec laquelle l'homme de bien attend la fin de ses jours, la joie qui l'anime, même dans l'agonie, déposent journellement contre une accusation aussi peu fondée.

Une rétorsion, il est vrai, ne fait pas un bon argument. Mais je pourrois

[*] De l'Esprit des loix L. XXIV. ch. 19.

dire avec beaucoup plus de raifon, que malgré la prétendue conviction où les athées les plus décidés fontde leur anéantiffement, cette idée ne les empêche pas de craindre la mort, de s'alarmer à fon approche, & de s'y foumettre avec la plus grande pufillanimité. Il ne s'agit point de ce que difent l'homme religieux & l'incrédule, tandis qu'ils fe portent bien, & qu'ils font diftraits par les affaires, ou aveuglés par l'amour du fyftême. Ils bravent les frayeurs naturelles de la mort l'un comme l'autre, & fe traitent réciproquement d'impofteurs ; la derniere fcene de leur vie peut feule décider de l'efficacité de leurs principes. Qu'on m'allegue un feul exemple d'un homme vraiment religieux, qui foit mort au défefpoir.

Au refte, fi le fujet n'étoit pas trop férieux, je dirois que les confolations par lefquelles l'auteur veut nous affermir contre les frayeurs de la mort, & la maniere dont il les déclame, font vraiment comiques. " Ne vois-tu pas, dit-" il à l'homme, ne vois-tu pas dans ces " cometes excentriques qui viennent " étonner tes regards, que les planetes " elles-mêmes font fujettes à la mort. " Vis donc en paix, tant que la nature

„ le permet , & meurs ſans effroi , ſi „ ton eſprit eſt éclairé par la raiſon. „ L'exemple d'abord eſt très-mal trouvé. Les cometes ſont des planetes tout auſſi vivantes que les autres, ou plutôt la vie & la mort d'un aſtre ſont des mots vuides de ſens. Mais n'y inſiſtons pas davantage. L'idée de ma deſtruction me fait friſſonner naturellement ; la néceſſité de mourir me révolte, & pour me tranquilliſer, on me prouve par l'aſtronomie que la mort eſt néceſſaire. Je dois attendre mon anéantiſſement avec ſérénité, je dois quitter de ſang froid tous mes plaiſirs , & pourquoi ? Parce que les planetes même, qui ont infiniment plus de maſſe & de volume que moi , ne vivent pas éternellement. On prouveroit de la même maniere, qu'il n'y a abſolument rien de révoltant dans l'opinion que les méchans, plongés après leur mort dans des mers de ſouffre & de bitume, ſe roulent dans des tourbillons de flammes, ſans être conſumés. „

„ Ne vois-tu pas, dira un capucin aſtronome, à l'auteur du ſyſtême de la nature, ne vois-tu pas que ces cometes excentriques qui viennent étonner tes „ regards , & qui jadis ont vécu en „ planetes , ſont plongées dans les

„ ardeurs les plus violentes du soleil ; „ & que leurs queues ne sont que des „ torrens de feu qui sortent de leurs „ entrailles. Foible mortel ! tu ne veux „ point être condamné au feu, l'idée „ de l'enfer te révolte. Apprends pour „ te consoler, que la comete de l'an- „ née 1680 éprouva, suivant les cal- „ culs de Newton, une chaleur deux „ mille fois plus grande que celle d'un „ fer rouge ? Vis donc en paix, tant que „ la nature le permet, meurs sans „ effroi ; & va gaiement faire retentir „ les voutes infernales de tes gémisse- „ mens, si ton esprit est éclairé par la „ raison. „

5°. Le Dieu que j'adore avec tous les gens de bien n'est point un despote impitoyable, qui se vengera de mes infirmités, des erreurs de mon esprit & de mes fautes involontaires, ce n'est point un tyran qui ne demande qu'à punir, & auquel l'homme vertueux n'est jamais sûr de plaire. Je ne vois en lui qu'un pere tendre, qui m'aime, & qui veut que par mes vertus je me rende capable de goûter le bonheur qu'il me destine. Est-ce la faute de la religion, si des hommes durs, violens, mélancoliques nous représentent l'Etre su-

prême comme un despote colere & farouche, qui immole à ses caprices la plus grande partie de la race humaine, qui trouve sa gloire dans les tourmens de ses créatures, & qui n'a exempté de ce déplorable sort qu'un petit nombre d'élus privilégiés ? La religion désavoue avec horreur de tels partisans, elle qui nous peint la divinité sous les traits les plus doux & les plus aimables. Il est vrai, elle annonce un Dieu terrible aux méchans. Mais voulez-vous une religion où l'homme de bien & le scélérat soient également chers à la divinité, où le méchant n'ait rien à craindre d'elle, où il puisse braver impunément toutes les loix, & commettre sans crainte les crimes les plus atroces, pourvu qu'il ait assez d'adresse pour se soustraire aux châtimens temporels ? Une telle religion porteroit les marques les plus sûres de la fausseté, elle feroit le malheur du genre humain ; il vaudroit mille fois mieux n'en avoir aucune.

6°. Quand l'auteur prétend que la croyance d'une vie à venir influe peu ou point sur la conduite des hommes, il parle contre tous les faits, & nous verrons bientôt qu'il se contredira lui-même. Il est vrai qu'il se trouve un

grand nombre de scélérats, sur lesquels les motifs religieux n'agissent que foiblement ou point du tout ; mais que s'ensuit-il ? " Dire que la religion n'est „ pas un motif réprimant, parce qu'elle „ ne réprime pas toujours, c'est dire „ que les loix civiles ne sont pas un „ motif réprimant non plus. „ [*]

Un auteur, qui, pour extirper le fanatisme & la superstition, prêche l'athéisme, n'est pas plus sage qu'un homme qui voudroit qu'on abolît toutes les loix civiles, parce que beaucoup de gens ne les observent pas. Je déteste le fanatisme, je connois toutes ses horreurs, & je regarde chaque philosophe qui travaille à sa ruine comme un bienfaiteur du genre humain. Je sais que les hommes n'ont jamais été plus ambitieux, plus avides, plus fourbes, plus cruels, plus séditieux, que quand ils se sont persuadés que la religion leur permettoit ou leur ordonnoit de l'être. J'ai vu que dans tous les pays & dans tous les tems, la superstition a fait commettre des forfaits sans nombre, & que ses ministres ont exercé le plus cruel despotisme sur l'esprit & les actions du peuple. Que le philosophe, que l'ami de l'hu-

[*] De l'Esprit des loix, L. XXIV. ch. 2.

manité s'arme donc contre ce monſtre cruel, qu'il lui porte des coups redoublés, qu'il arrache le bandeau des yeux de ſes eſclaves, qu'il produiſe au grand jour les fourberies de ceux qui trouvent leur intérêt dans les erreurs du peuple, qu'il s'éleve contre les dogmes abſurdes, contre les cérémonies bizarres & inutiles, contre l'intolérance, contre les préceptes d'une morale arbitraire qui rend les hommes abjects, puſillanimes, ou inutiles à la ſociété, enfin contre tout ce qui eſt contraire à la nature & à la raiſon. Par-là, au lieu de nuire à la religion, il lui rendra les plus grands ſervices. Il ſappera par les fondemens le ſyſtême religieux des fanatiques & des fripons; la religion des gens de bien, au lieu de s'en reſſentir, triomphera de la ſuperſtition qui de tout tems a été ſa plus cruelle ennemie.

Notre auteur prend une route toute oppoſée. Il ne fait d'abord aucune diſtinction entre la religion, le fanatiſme & l'idolâtrie. C'eſt préciſement le procédé d'un homme qui nommeroit la philoſophie un amas d'inepties, parce qu'en effet il n'eſt point d'abſurdité qui n'ait été défendue par quelque philoſophe. Tous les maux que la ſuperſti-

tion a faits & fait encore au genre humain, font ensuite mis sur le compte de la religion, c'est-à-dire sur le compte de la croyance d'un Etre suprême, ami & rémunérateur de l'homme vertueux, ennemi & juge des méchans. Les biens sans nombre que la religion répand sur l'humanité & que tout homme impartial ne peut s'empêcher de reconnoître, ne sont comptés pour rien. En conséquence de ces principes, il se croit autorisé à fouler aux pieds tout ce qu'il y a de sacré & de respectable ; il ne craint pas de détruire les craintes des méchans & les espérances de l'homme vertueux, il ôte aux riches & aux puissans le seul frein capable de retenir leurs passions, il arrache la seule consolation des malheureux. Ce procédé est-il philosophique? est-il raisonnable?

7°. " A l'égard des incrédules, dit „ l'auteur, il peut y avoir sans doute „ des méchans parmi eux, comme parmi les plus crédules ; mais l'incrédu„ lité ne suppose pas plus la méchan„ ceté que la crédulité ne suppose la „ vertu. „

L'athéisme ne suppose pas toujours une ame vicieuse, je l'avoue. Un cœur sensible, soulevé par les usurpations dé-

teſtables du fanatiſme, une imagination fougueuſe, frappée des horreurs que de tout tems on a ſu couvrir du manteau de la religion, un eſprit aſſez éclairé pour appercevoir des abus & des erreurs dans des ſyſtêmes accrédités; mais trop peu juſte pour diſcerner le vrai du faux, trop peu inſtruit, trop impatient, voilà ce qui peut ſouvent faire tomber dans l'irreligion un homme ſuperſtitieux. Un tel athée n'eſt pas néceſſairement vicieux, on le nomme *athée de ſpéculation*, *athée de cabinet*. S'il n'a pas la fureur de prêcher au peuple, il eſt ſans doute préférable à un fanatique turbulent & ſanguinaire.

Mais combien n'y a-t-il pas de ces hommes mépriſables qui ne ſe révoltent contre la religion que parce que ſes principes les gênent dans leurs paſſions. Quelle différence entre l'athée de cabinet & entre un prince athée, entre les impies de cour, des armées, du grand monde & ceux du bas peuple! Le vulgaire n'eſt point diſpoſé ni capable d'entrer dans des raiſonnemens ſuivis, dans des recherches philoſophiques. L'idée d'un Etre ſuprême, témoin & juge de ſes actions, le fait trembler & l'arrête quelquefois dans l'exécution

de ses projets criminels ; l'idée de la mort & d'une vie à venir remplissent de tems en tems son cœur d'amertume, de remords & de crainte ; il voudroit s'affranchir totalement des entraves de la religion, mais ce qu'il nomme les préjugés de l'enfance le retient. Il n'auroit pas le courage de se décider entiérement pour l'athéisme ; c'est pour l'aider, pour le rassurer que travaille l'athée de cabinet ; sans y songer peut-être, mais il n'en est pas moins vrai qu'en employant ses talens d'une maniere si déplorable, il devient un des plus grands fléaux de l'humanité.

Je ne décide point ici jusqu'où peuvent aller les vertus sociales de l'athée philosophe. Il me semble que le citoyen de Geneve le caractérise très-bien. „ L'irréligion, dit-il, attache à la vie, „ efféminé, avilit les ames, concentre „ toutes les passions dans la bassesse de „ l'intérêt particulier. Si l'athéisme ne „ fait pas verser le sang des hommes, „ c'est moins pour l'amour de la paix „ que par indifférence du bien. „ Les athées de spéculation sont en petit nombre ; ils sont souvent d'un tempérament naturellement doux ; peut-être que sans faire du bien à la société ils ne lui fe-

roient pas beaucoup du mal, s'ils ne répandoient point leurs principes. Mais qui peut nier que l'irréligion de ce grand nombre d'athées pratiques, dont je viens de parler, ne suppose la méchanceté du cœur. Ce sont de ces bêtes sauvages, dont parle M. de Montesquieu; [*] elles mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur les passans. L'athée de spéculation, en leur ôtant cette chaîne, en fait des animaux terribles qui ne croient sentir la liberté que lorsqu'ils déchirent & qu'ils dévorent.

Je conviens qu'il n'y a aucun crime qui ne se commette aussi parmi les théistes. Mais il y a ici une remarque essentielle à faire. Notre auteur ne voit parmi les hommes que la superstition & l'athéisme, tandis qu'il y a l'infini entre ces deux extrêmes. L'homme vraiment religieux, aime une divinité qu'il reconnoît pour ennemie du désordre & du vice, & cet amour suppose nécessairement un bon cœur. L'homme religieux, qui a une crainte servile de l'Etre suprême, & qui blanchit d'écume le frein que lui impose sa croyance, est moins estimable que le premier. Après

[*] De l'esprit des loix. L. XXIV. ch. 2.

faire consentir les hommes à gémir sous la tyrannie religieuse & politique, s'il peut les engager à languir patiemment dans l'infortune, à vivre dans l'indifférence sur leur bien-être temporel, à renoncer à tous les plaisirs de cette vie, s'il est capable d'étouffer le cri de la nature & de réfréner les passions les plus fortes, enfin si les régions de l'avenir ont aidé le sacerdoce à conquérir le monde, il faut certainement qu'il soit le mobile le plus puissant qu'on puisse appliquer au cœur humain.

Il est donc très-faux, suivant l'auteur lui-même, que la religion soit trop foible pour influer considérablement sur la conduite des hommes. On peut conclure des grands malheurs, dans lesquels son abus a plongé le genre humain, les grands avantages que doivent lui procurer ses principes, lorsqu'ils sont bien dirigés.

9°. Dans toutes les imputations dont l'auteur charge la religion en général, il n'y a peut-être rien qui ne puisse être objecté, du plus au moins, à un de ces systêmes religieux qui ont trouvé des sectateurs depuis le commencement du monde jusqu'au dix-huitieme siecle. Mais la question n'est pas de sa-

voir ſi telle ou telle religion a eu des principes pernicieux pour la ſociété ; il s'agiſſoit de prouver que la croyance d'un Etre ſuprême, rémunérateur & vengeur, traîne néceſſairement à ſa ſuite les maux dont la ſuperſtition a infecté le genre humain. Au lieu de cette démonſtration, que perſonne n'a jamais donnée ni ne donnera, l'auteur déclame juſqu'à la fin du chapitre. On prouveroit par des argumens tout auſſi concluans, que les loix civiles ſont le plus grand malheur de la ſociété, & que tous les légiſlateurs ſont des impoſteurs & des tyrans. Il ne ſeroit pas difficile de faire, pour cet effet, une longue énumération des abus qu'on a faits de la puiſſance légiſlatrice, des maux dans leſquels des nations entieres ont été plongées par des loix injuſtes & inſenſées, des défauts qui ſubſiſtent, même parmi les nations les plus éclairées, dans la légiſlation & dans les tribunaux. Mais qui pouſſeroit l'extravagance aſſez loin pour en conclure que le genre humain ſeroit plus heureux ſans loix, & que l'anarchie eſt préférable à l'ordre d'un gouvernement bien réglé ? C'eſt ici qu'il faut faire l'application de cette excellente regle de logique, que les argu-

mens

mens qui prouvent trop ne prouvent rien.

10°. „ Comment songer à se ren-
„ dre heureux dans une terre qui n'est
„ que le vestibule d'un royaume éter-
„ nel, & qui peut écrouler à tout mo-
„ ment? „

Il est ridicule de faire à la religion un crime de ce qu'elle dit à l'homme qu'il peut mourir à chaque instant. La mort de l'athée est-elle moins imprévue que celle de l'homme religieux? Comment songe-t-il donc à se rendre heureux dans une vie où la mort peut à chaque instant, *comme un voleur*, le prendre au dépourvu?

„ Combien de personnes se disent &
„ même se croient retenues par les
„ craintes d'une autre vie! Mais ou elles
„ nous trompent, ou elles s'en impo-
„ sent à elles-mêmes. „

Voilà un moyen bien facile de prouver tout ce qu'on veut. Un tel argument est même sans réplique. Le voici en forme: Il y a parmi les théistes des méchans & des gens de bien; les premiers ne sont point retenus par les craintes d'une autre vie, les derniers sont ou des imposteurs ou des imbécilles qui ne connoissent pas les vrais

motifs de leur propre conduite : donc le dogme de l'immortalité ne retient personne du vice & n'encourage personne à la vertu.

„ La croyance d'une autre vie rend „ les hommes enthousiastes, inutiles, „ lâches, atrabilaires, forcenés. „

Souvenez-vous que cette croyance, suivant l'aveu de l'auteur, est universellement répandue ; & qu'elle est, à peu de chose près, la croyance du genre humain. Notre philosophe ne voit donc dans toutes les histoires, dans sa patrie, dans toute la terre, que des enthousiastes, des hommes inutiles, lâches, atrabilaires & forcenés.

CHAPITRE XIV.

L'ÉDUCATION, LA MORALE ET LES LOIX SUFFISENT POUR CONTENIR LES HOMMES : DU DESIR DE L'IMMORTALITÉ : DU SUICIDE.

PRÉCIS. *Ce n'est pas dans la religion qu'il faut puiser des motifs pour détourner l'homme du crime & pour le rendre vertueux.* L'éducation *seroit plus propre à remédier à nos égaremens en nous faisant contracter des habitudes avanta-*

geuses. La nature enseignera à un homme bien élevé ce qu'il doit à lui-m me, & la loi lui montrera ce qu'il doit à la société. Le gouvernement *récompensera le citoyen utile & punira le méchant. Les hommes ne sont partout si corrompus, que parce qu'ils ne sont pas gouvernés conformément à leur nature, ni instruits de ses loix nécessaires.* — *Le* desir de l'immortalité, *ou le desir de vivre dans la mémoire des hommes, est un mobile puissant qui a de tout tems produit les plus belles actions. Il faut donc cultiver dans l'homme cette heureuse chimere.* — *Les hommes en différens âges & en différens pays, ont porté des jugemens opposés sur le* suicide. *Dans nos contrées, la religion & la doctrine de la plupart des moralistes désapprouvent cette action. Mais si nous consultons là-dessus la nature, nous verrons que toutes nos actions étant nécessaires, le suicide l'est aussi pour ceux qui trouvent la vie insupportable. L'homme n'a point d'engagement avec la nature ; dès qu'elle lui refuse le bonheur, il ne peut plus aimer son existence Pour ce qui regarde le pacte qui unit l'homme à la société, il est conditionnel ; le citoyen n'y tient que par le lien du bien être*

dès que ces nœuds sont rompus, il est remis en liberté. Nous ne qualifions de foiblesse & de lâcheté l'action de ceux qui tranchent le fil de leurs jours, que parce qu'il nous est impossible d'entrer dans leur situation. Que chacun donc que ne se plaît pas dans ce monde, le quitte comme & quand il lui plaira. On ne manquera pas de trouver cette maxime dangereuse. Mais on n'a qu'à penser que l'homme qui se tue agit nécessairement & jamais par maxime. Il n'en fera rien tant que la raison lui reste, ou tant qu'il a encore quelque espérance.

Remarques. 1°. La religion nous promet, pour prix de la vertu, autant de bonheur dans cette vie que la constitution présente des choses peut le permettre, & une félicité parfaite & immanquable au delà du tombeau. Elle représente d'un autre côté le vice comme la source d'une infinité de maux, comme le parti le plus insensé que l'homme puisse prendre, même par rapport à cette vie temporelle, & elle annonce au méchant un Dieu témoin de tous ses projets, & vengeur de ses crimes les plus cachés. La religion lie donc nos devoirs avec nos vrais intérêts d'une ma-

niere inséparable, & elle ne nous promet la félicité éternelle qu'à condition que nous travaillerons dans ce monde-ci à notre bonheur.

Cependant l'expérience journaliere prouve assez que les motifs de la religion ne répriment pas tous les méchans. Ils n'en imposent pas à bien de princes injustes, négligens, débauchés ; ils n'effraient pas des courtisans avides & déréglés, tant de concussionaires, tant de femmes sans pudeur : ils n'arrêtent pas une foule de scélérats, des gens crapuleux & vicieux, ils ne convertissent pas même plusieurs d'entre ces prêtres dont la fonction est de promettre le bonheur le plus solide à l'homme vertueux, & d'annoncer au criminel les vengeances célestes.

D'après cette expérience, notre philosophe prétend qu'il y auroit beaucoup moins de désordres dans la société, que les mœurs seroient plus régulieres, si l'on ôtoit aux hommes les espérances & les craintes d'une autre vie, & si l'on se contentoit de puiser dans ce monde visible des motifs propres à les rendre vertueux.

Voilà un paradoxe singulier ! „ Il est „ de fait que la religion ne réprime pas

„ tous les méchans, quoiqu'elle leur „ propose tous les motifs qu'il est possible de puiser dans ce monde, & „ quoiqu'elle y ajoute les promesses & „ les menaces d'un monde à venir; „ donc il y auroit moins de méchans „ si l'on diminuoit le nombre de ces „ motifs, en bannissant toute idée de „ Dieu, & proscrivant la doctrine des „ récompenses & des peines. „ Le bon sens ne dicte-t-il pas que les attraits de la vertu sont en raison du nombre & de la certitude des avantages qu'elle procure, & n'est-il pas absurde de dire qu'on auroit plus d'horreur pour le vice, si l'on avoit moins à redouter ses suites funestes.

La religion m'ordonne les mêmes vertus que le système de la nature me recommande. Ce dernier me promet pour récompense une satisfaction intérieure, la santé, l'amitié & l'estime des gens de bien; la religion m'offre par dessus, une félicité éternelle. Si donc la fougue des passions, le torrent de l'habitude, la contagion de l'exemple, le défaut d'attention, la force des circonstances, sont capables de contrebalancer tous ces motifs réunis, est-il raisonnable de dire qu'une partie de ces

motifs en feroit plus difficilement vaincue ?

La religion & le fyftême de la nature s'accordent à me dire que fouvent la vertu, loin de procurer dans ce monde le bonheur à ceux qui la pratiquent, les plonge dans l'infortune, & met des obftacles continuels à leur félicité ; qu'on la voit prefque partout privée de récompenfes, qu'elle eft haïe, perfécutée, forcée de gémir de l'ingratitude & de l'injuftice des hommes [*]. Mon philofophe ne veut pas que cette perfpective affligeante me decourage dans ma carriere, il m'affure que l'homme de bien ne peut jamais être *complettement* malheureux, quoiqu'il ne parvienne pas à ce que le vulgaire nomme le bonheur. Il me dit que l'homme de bien au milieu des traverfes, des peines & des chagrins qui l'accablent, trouve en lui-même fes confolations, qu'il fe refpecte, qu'il fent fa propre dignité. La religion me dit tout cela aussi; mais non contente de me promettre des avantages, dont la plus grande partie du genre humain n'eft pas capable de fentir le prix, & qui en effet fans elle, n'ont aucun fondement, elle

[*] Ch. XV.

m'assure que les souffrances de l'homme vertueux seront couronnées de la récompense la plus glorieuse. Est-ce donc la religion, est - ce le systême athée qui lie le plus fortement la vertu avec nos intérêts ?

2°. L'auteur ne dit rien de nouveau en soutenant que l'éducation sur-tout doit fournir les vrais moyens de remédier à nos égaremens. C'est elle, sans doute, qui doit ensemencer nos cœurs, cultiver les germes qu'elle y a jetés, & faire contracter aux ames des habitudes avantageuses pour l'individu & pour la société. Mais la grande question est de savoir comment il faut s'y prendre pour élever de bons citoyens, & pour faire sentir aux enfans le prix & les charmes de la vertu. Jusqu'ici l'on a cru que les principes religieux entroient essentiellement dans le plan d'une bonne éducation ; l'auteur les en proscrit, mais sans nous dire précisément de quelle maniere il veut qu'on les remplace. Il s'exprime ordinairement d'une façon très - vague dans les endroits qui demanderoient la plus grande précision, ici il se contente de nous renvoyer à ce qu'il a dit dans le cours de son ouvrage. Nous n'y

avons trouvé jusqu'à présent que des principes destructeurs de toute la morale, & de tous les motifs capables d'exciter l'homme à une vertu solide & éclairée.

Il n'est pas douteux que l'éducation ordinaire n'ait beaucoup de défauts, dont on montre les sources dans presque tous les traités sur cette matiere, qui certainement est une des plus intéressantes pour tout le genre humain. Mais aucun homme sensé ne s'est jamais avisé de mettre ces défauts sur le compte du dogme de l'immortalité de l'ame; aucun philosophe ne nous a tracé le plan d'une éducation athée, & aucune nation connue ne nous en a donné l'exemple.

„ L'éducation formera des citoyens
„ à l'Etat: les dépositaires du pouvoir
„ récompenseront ceux qui procureront
„ des avantages à la patrie; ils puniront
„ ceux qui lui seront nuisibles: ils fe-
„ ront voir aux citoyens que les pro-
„ messes que l'éducation & la morale
„ leur font, ne sont point vaines. „

Fort bien. Mais si au contraire votre éleve, en quittant vos sages leçons, & en entrant dans le monde, trouve que les dépositaires du pouvoir ne rendent point au mérite la justice qui lui

eſt due ; qu'ils ne prodiguent communément leur eſtime & leurs bienfaits qu'à des ſujets indignes ; qu'ils ne récompenſent que des qualités frivoles & nuiſibles : que penſera-t-il des promeſſes de votre éducation & de votre morale ? Ne verra-t-il pas la vertu mépriſée, le crime inſolemment audacieux, l'amour du bien public taxé de folie, la probité, la droiture, la fidélité conjugale, la bonté d'ame traitée de ridicules ? Pour rendre votre éleve vertueux, vous en avez puiſé tous les motifs dans ce monde viſible, & à peine le connoît-il que vous êtes démenti par tout ce qui l'environne.

Vous répondez à cela que, dans un *état bien conſtitué*, la vertu eſt par ſa nature le chemin du bien-être, & que l'inutilité ou le crime conduiſent immanquablement à l'infortune & au mépris. Mais vous ne ceſſez de nous dire que nos états ſont tous *mal conſtitués*, & ce qui eſt encore plus déſolant, qu'ils le ſont *néceſſairement*. Ainſi à moins que vous ne refondiez toute la race humaine, à moins que vous ne changiez les loix de la néceſſité, vous ne pouvez point promettre à votre éleve que ſa vertu ſera récompenſée dans ce monde. Quel autre motif lui

proposerez-vous donc ? Lui direz-vous que la vertu est sa propre récompense ? Hélas ! c'est une spéculation beaucoup trop sublime, non seulement pour des enfans, mais pour la plus grande partie du genre humain, une spéculation beaucoup trop foible pour résister au torrent des passions, à la contagion du mauvais exemple, aux attraits réels & présens du vice. " Sans l'espérance des „ biens à venir, dit très-bien Bayle „ (*), on pourroit mettre le vertu & „ l'innocence au nombre des choses sur „ lesquelles Salomon a prononcé son ar- „ rêt définitif, *vanité des vanités*; *tout* „ *est vanité*. S'appuyer sur son innocence „ seroit s'appuyer sur le roseau cassé, „ qui perce la main de celui qui s'en „ veut servir. „

Si vous faites regarder à votre éleve la vertu comme une source infaillible du bonheur temporel, comme une conduite qui doit tôt ou tard triompher de la méchanceté & de l'injustice, vous le trompez & vous l'exposez à se plaindre un jour, comme Brutus, d'avoir été inutilement vertueux. *Malheureuse vertu*, s'écria ce brave Romain, *que tu m'as trompé ! je t'ai cru un être réel, je me suis*

[*] Dictionnaire, Art. *Brutus* Rem.).

attaché à ton char ; mais tu n'es qu'un vain nom & un fantôme, la proie & l'esclave de la fortune. Brutus raisonne fort conséquemment à son systême. Il n'avoit gagné au service de la vertu que la triste alternative ou de se tuer ou de devenir l'esclave d'un scélérat qui, par ses crimes parvint au faîte des grandeurs, & acquit le pouvoir d'assouvir impunément toutes ses passions.

Vous dites qu'un gouvernement juste, éclairé, vertueux, vigilant n'auroit pas besoin de la religion pour gouverner des sujets raisonnables, instruits de leurs devoirs, soumis par intérêt à des loix équitables, capables de sentir le bien qu'on veut leur faire. C'est avancer, que si tous les hommes, ceux qui gouvernent & ceux qui sont gouvernés, étoient vertueux sans religion, on n'auroit pas besoin de la religion pour les exciter à la vertu. C'est précisément ne rien dire.

Vous voulez que le gouvernement distingue & récompense toutes les bonnes actions, qu'il punisse tous les méchans, vous croyez que cela suffiroit pour contenir les hommes & pour se passer de la religion. Rien de plus chimérique. Il est d'abord impossible que le gouverne-

ment récompenſe toutes les vertus, il l'eſt encore plus qu'il en diſtingue les apparences de la réalité, & il ne l'eſt pas moins qu'il puniſſe toutes les mauvaiſes actions.

Vous déclamez, avec votre amertume ordinaire, contre les chefs des nations, & vous ne voyez ſur la face de ce globe que des ſouverains injuſtes, incapables, amollis par le luxe, corrompus par la flatterie, dépravés par la licence & l'impunité, dépourvus de talens, de mœurs & de vertus. Suppoſons pour un moment que ce tableau ſoit vrai. Croyez-vous donc que les monſtres que vous venez de peindre, deviendroient plus vertueux quand vous leur démontreriez qu'ils n'ont point au ciel de maître qui leur demandera un jour compte de leurs actions ? Si le monde, dit Voltaire, étoit gouverné par des athées, il vaudroit autant être ſous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes.

Vous dites, " que l'état de ſociété ,, parmi nous eſt un état de guerre du ,, ſouverain contre tous, & de chacun ,, des membres les uns contre les autres. ,, C'eſt préciſément là le tableau d'une

nation athée. La société y auroit le droit d'exiger de chacun de ses membres le sacrifice de ses intérêts particuliers & de sa vie, aussi souvent que le bien public sembleroit le demander. Chaque membre de son côté auroit le droit de s'y refuser, la vie sur-tout étant naturellement le souverain bien d'un athée, toute sa morale ne présente pas un seul motif capable d'engager un homme raisonnable à la sacrifier pour un autre. Dès que mon existence est bornée à cette vie, dès que je n'ai rien à craindre, ni à espérer dans une autre, lequel doit m'importer le plus, le bonheur des autres aux dépens du mien, ou mon bonheur aux dépens des autres ? Un jour de mon existence de plus doit naturellement être plus cher à mes yeux que le salut de ma patrie, que celui de tout le genre humain. Voilà donc la guerre entre la société & les individus, & ce qui est encore plus frappant, voilà une guerre qui, d'après vos principes, seroit juste des deux côtés.

Dans tout ce chapitre, vous supposez faussement que la religion néglige ou détruit même les motifs que peut nous fournir ce monde visible pour nous exciter à la vertu, & pour nous détourner du crime. Mais outre les récompen-

ses & les châtimens qu'elle nous montre dans une autre vie, il est évident qu'elle fait voir la société armée contre ceux qui la troublent; elle lui apprend à sentir le prix de leur affection, elle veut qu'il s'estime lui-même, qu'il ait l'ambition de mériter l'estime des autres, & qu'il sache que, pour l'obtenir, il faut être vertueux. Il est donc absurde d'opposer à la religion ses propres principes, auxquels, bien loin de les affoiblir, elle ajoute un poids que la philosophie athée est incapable de leur donner.

„ Dans une société bien constituée, „ l'homme vertueux n'a rien à crain- „ dre ni des hommes ni des Dieux. „ Pour ce qui est des hommes, vous enseignez dans tout votre ouvrage que les méchans sont aussi bien entrés dans le plan de la nature que les gens de bien, que les égaremens de l'espece humaine sont d'une nécessité physique, & qu'il est dans l'ordre que le méchant nuise à ses semblables, parce que son organisation ou sa nature le force à nuire. Il n'y a donc point d'espérance de voir jamais cette société bien constituée; la nécessité ne changera point. Nous vivons donc & nous vivrons toujours dans un monde où le vertueux a beaucoup à craindre

des hommes. La religion m'en prévient, me munit d'avance contre leur méchanceté, & m'offre le plus glorieux dédommagement dans un autre monde où ils ne pourront plus troubler ma félicité. Votre philoſophie ſuppoſe un monde chimérique ; elle n'eſt donc point applicable à notre état préſent, & vous êtes forcé à m'accorder au moins, que dans un monde où il y a des méchans, & où ils prennent ordinairement le deſſus, l'homme de bien ne ſauroit ſe paſſer de la religion. Sans doute qu'il n'a rien à craindre de Dieu, dont l'exiſtence ſeule eſt au contraire le principe de ſa fermeté, de ſes eſpérances & de ſon contentement.

Enfin vous ſuppoſez toujours ce qui eſt en queſtion. Vous voulez remplacer la religion par une bonne éducation, par une bonne morale, par un bon gouvernement : & l'on a prouvé mille fois que l'éducation, la morale & le gouvernement ſont nuls ſans la religion. Il falloit démontrer le contraire, contre tous les légiſlateurs anciens & modernes, contre les ſages de tous les ſiecles, contre l'opinion de l'univers. Dans tous vos projets vous oubliez totalement le peuple ; c'eſt-à-dire

la plus grande partie du genre humain. Quelle éducation voulez-vous qu'il reçoive, quand vous aurez banni la religion ? Quelle morale lui prêchera-t-on ? Si vous croyez de bonne foi que la vôtre est à sa portée, ou qu'elle pourroit le contenir, on est tenté de croire que vous n'êtes jamais sorti de votre cabinet.

3°. Après avoir fait des efforts pour détruire l'immortalité réelle, notre philosophe veut qu'on anime l'amour de la vertu par l'espérance d'une immortalité imaginaire, c'est-à-dire par l'espoir de vivre dans la mémoire de la postérité. " Heureuse chimere ! dit-il, illusion „ si douce qui se réalise pour les imagi„ nations ardentes, & qui se trouve pro„ pre à faire naître & à soutenir l'en„ thousiasme du génie, le courage, la „ grandeur d'ame, les talens, & qui „ peut servir quelquefois à contenir les „ excès des hommes puissans.

Tout ce que dit l'auteur sur ce sujet fait un très-brillant morceau d'éloquence, que je n'entreprendrai point d'analiser, & qui prouve seulement qu'on peut parler très-pompeusement sur un être de raison. D'ailleurs il n'y a pas de livre au monde où l'on fasse plus mal-à-propos l'éloge de la gloire

immortelle que dans le fyftême de la nature, qui ne tend qu'à avilir l'homme, au point d'étouffer en lui toute efpece d'ambition. L'auteur veut qu'on ôte à l'homme l'efpérance d'une autre vie, parce qu'à fon avis elle eft illufoire & chimérique; il prétend que pour le porter à la vertu, il faut lui propofer des avantages réels, & pour ainfi dire palpables; il ne veut pas qu'on allume fon imagination par l'idée des biens que l'avenir lui réferve. Voilà ce qui a été dit de cent différentes manieres dans le chapitre précédent, & dans plufieurs autres endroits de l'ouvrage, & cependant il finit par confeiller l'ufage du defir de l'immortalité du nom, qui certainement ne préfente aucun avantage palpable. S'il nous faut des illufions, pourquoi en détruire une qui promet des biens réels, pour lui en fubftituer une autre qui ne porte abfolument fur aucun fondement folide, qui s'évanouit dès que la raifon la contemple de près, & qui n'a de prife que fur quelques imaginations ardentes ?

Le preffentiment de la poftérité, ou le defir de vivre dans fa mémoire, eft affez naturel à l'homme ; j'en conviens. La religion, bien loin de blâmer

ou d'étouffer ce précieux instinct, l'explique, l'anime & le dirige à sa véritable destination, en le liant étroitement avec le desir & l'espérance d'une immortalité réelle. Mais dans le systême athée, que peut m'importer l'immortalité de mon nom, & pourquoi respecterois-je la mémoire des grands hommes qui ont vécu avant moi? Ces derniers n'ont-ils été que les instrumens passifs de leurs cerveaux nécessairement enchaînés au branle universel de la matiere? Je les estime autant qu'un arbre qui a produit d'excellens fruits; je ne les révere pas plus que toutes les pluies qui, avant ma naissance, ont fécondé la terre. Si à la mort mes yeux se ferment pour jamais, si mes oreilles n'entendront plus, si mes idées périssent avec mon corps, pourquoi voulez-vous que je sois sensible aux honneurs qu'on rendra à mes restes inanimés, aux éloges qu'on me donnera quand je n'existerai plus? Ce qui peut immortaliser un nom, ce sont de grands sacrifices de l'intérêt personnel, de grandes difficultés surmontées, le mépris du repos & des charmes d'une vie douce & voluptueuse. Et je dois renoncer à des avantages réels & présens, pour courir péniblement après un fantôme léger qui

s'échappe ; je dois sacrifier ma vie à une existence imaginaire, à un bien que ma raison ne cesse de me représenter comme chimérique. " Insensé, me dit-„ elle, tu n'es point fait pour l'immorta-„ lité ; renferme tes vues dans le cercle „ étroit de ton existence actuelle, & tâ-„ che d'en tirer des profits réels & sen-„ sibles. Ne porte pas tes regards sur la „ postérité ; c'est un monde avec lequel „ tu ne soutiens aucun rapport ; ses ju-„ gemens ne t'affecteront pas après ton „ trépas ; au lieu que les peines que tu „ te donnes ici pour captiver sa bien-„ veillance te coûtent des biens réels „ dont la perte est irréparable. Que „ tout le genre humain périsse, s'il „ le faut, pour t'épargner un mo-„ ment de douleur. Les orateurs & „ les poëtes ont beau dire que le desir „ de l'immortalité est la passion des „ belles ames ; l'homme qui calcule & „ qui sait distinguer la réalité d'un „ être fantastique n'est point la dupe „ de leurs discours ampoulés. A ses „ yeux, le desir de s'immortaliser aux „ dépens de tout ce que nous avons „ de plus cher ne peut être que la pas-„ sion des fous. Détrompe-toi des vai-„ nes illusions de ton imagination.

„ Quand même l'immortalité du nom
„ feroit defirable pour le fage, il s'en
„ faut bien qu'il puiffe compter fur
„ elle. Apprend qu'il mourut jadis à
„ Babylone, à Sardes, à Carthage,
„ à Rome & dans tous les endroits
„ de la terre, une foule d'illuftres ci-
„ toyens, qui, aux dépens de leur re-
„ pos & de leur vie, ont rendu d'écla-
„ tans fervices à leur patrie, & dont
„ perfonne n'a pourtant fongé de nous
„ tranfmettre les noms. Des millions
„ de gens de bien font oubliés deux
„ jours après leur mort, & ne font re-
„ grettés que d'un petit nombre d'a-
„ mis qui bientôt fe confolent par des
„ diftractions. Au refte, les maux qu'on
„ à faits au genre humain immortali-
„ fent bien plus fouvent que la vertu.
„ Les éloges font proftitués aux for-
„ faits éclatans, aux crimes heureux,
„ au faux merveilleux. L'hiftoire ne
„ nous a prefque confervé que le nom
„ de ceux qui ont défolé les nations;
„ les tyrans de la terre font le plus
„ grand nombre de fes héros. Savoure
„ donc dans une heureufe apathie, les
„ délices d'une vie qui fait ton feul
„ bien, & laiffe à d'autres la démence
„ de femer là où ils ne recueilleront
„ jamais. „

4°. La maniere dont l'auteur justifie le suicide est des plus étranges. " Tou-
,, te snos actions , dit-il , n'étant que des
,, effets nécessaires des causes ignorées ,
,, celui qui se tue ne fait qu'accom-
,, plir un arrêt de la nature. Cette na-
,, ture a travaillé pendant des milliers
,, d'années à former dans le sein de la
,, terre le fer qui doit trancher ses jours. ,,
De là on conclut qu'il n'y a rien de blâmable dans le suicide.

Si les principes de notre philosophe sont vrais, qu'y a-t-il de blâmable dans la conduite de Néron, de César Borgia, de tous les monstres dont nous détestons la mémoire? Ces foibles jouets, dans la main de la nécessité, n'ont fait qu'accomplir les arrêts d'une nature qui a travaillé pendant des milliers d'années à former dans le sein de la terre les poignards, les poisons & tous les autres instrumens de leurs infames actions. Cette conséquence ne peut point surprendre le lecteur. Nous avons vu dans les remarques sur le chap. XII, que le systême du fatalisme détruit absolument les idées du mérite & du démérite, du vice & de la vertu, de la louange & du blame.

On a tort de blâmer celui qui se tue ,

parce qu'il agit par néceſſité. On n'a donc pas non plus raiſon de blâmer aucun crime, ni de louer aucune vertu. L'homme qui en eſt l'auteur y a été contraint par des cauſes néceſſaires qui ont déterminé ſa volonté. Ainſi cette apologie du ſuicide eſt en même tems celle des aſſaſſins, des voleurs, des libertins, des perfides, des ingrats, enfin de tout ce que le monde moral a de plus déteſtable.

Je ne comprends pas pourquoi l'auteur ſe met en peine de chercher encore d'autres excuſes pour le ſuicide. Tout eſt dit, dès qu'il eſt impoſſible qu'une action ne ſe commette pas. Il eſt ridicule de vouloir juſtifier un homme, de ce qu'ayant été jeté par la fenêtre, il s'eſt caſſé un bras ou une jambe. Auſſi toute l'apologie comparée avec le principe forme-t-elle un *non-ſens* parfait.

L'homme peut ſortir d'un rang qui ne lui convient pas. Il n'eſt pas queſtion de ce qu'il peut faire; vous venez de nous dire que l'homme qui ſe tue agit néceſſairement, que ſa volonté n'y a point de part. N'eſt-il donc pas abſurde de dire qu'il eſt permis à l'homme de ſe laiſſer entraîner par une for-

ce invincible ? N'eſt-il pas encore plus abſurde d'encourager l'homme à faire ce que la néceſſité lui rend impoſſible de ne pas faire.

Rien n'invite l'homme à cette démarche, tant que la raiſon lui reſte. D'accord. Mais d'après ce principe, la queſtion, s'il eſt permis de ſe priver de la vie, ſe réduit à ſavoir s'il eſt permis d'être fou.

Quittez un monde dans lequel vous ne pouvez être utile ni à vous-même ni aux autres. Où eſt le mortel qui ſe trouve dans ce cas-là, ou qui puiſſe démontre qu'il s'y trouve ? Où eſt le mal contre lequel la raiſon & le tems n'aient point de remede ?

Une ſociété qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun bien, perd tous ſes droits ſur nous ; une nature qui s'obſtine à nous rendre notre exiſtence malheureuſe, nous ordonne de mourir. On ſuppoſe ici une ſituation qui ne peut jamais exiſter. Sans doute qu'un homme mélancolique ou une tête dérangée peut s'imaginer qu'il ſe trouve dans cet état ; mais il eſt ridicule de prouver qu'un fou a le droit d'agir en fou. Une femme infidelle a-t-elle outragé mon cœur ? Des amis perfides m'ont-ils lâchement abandonné

donné dans l'adversité ? Si vous ne pouvez supporter ces maux, me dit l'auteur, quittez un monde qui désormais n'est plus pour vous qu'un effroyable désert ? Tant que la raison me restera, je ne dirai d'aucun mal qu'il est insupportable; je ne cesserai jamais d'espérer. A moins que je ne tombe en démence, je ne croirai pas, par exemple, que dès qu'une femme a trompé ma tendresse, toute la société ne peut ou ne veut plus me procurer aucun bien, ou que la nature entiere s'obstine à rendre mon existence malheureuse.

Y a-t-il encore des biens qui vous attachent au monde, rappellez vos forces & opposez au destin qui vous opprime le courage & les ressources que la nature vous fournit encore. Pur galimathias ! Un homme que le destin retient dans cette vie, n'est pas dans le cas de s'opposer à un destin qui veut qu'il en sorte. Sans doute qu'il ne se tuera point tant qu'il est des biens qui l'attachent au monde. Vous voulez donc inspirer du courage à qui n'en a pas besoin, tandis que vous applaudissez à la lâcheté de ceux qui se laissent emporter par la fougue de leurs passions & par la force du moment. C'est au malheureux

qui se persuade faussement que la nature & la société n'ont plus aucun bien pour lui, qu'il faut conseiller de rappeller ses forces & de laisser aux passions le tems de se calmer.

Nous blâmons le suicide, parce que nous ne saurions nous placer dans la situation de ceux qui le commettent. Je plains toujours le suicide; mais je ne trouve pas moins qu'il a mal raisonné, mal calculé, enfin que dupe de la mélancolie, il a ma connu ses véritables intérêts & sa propre nature. Que nommera-t-on *vice*, si ce n'est la raison subjuguée par les passions? Et puis-je m'empêcher de blâmer une action vicieuse? Me faut il donc le tempérament, l'organisation, les passions & les idées d'un Ravaillac pour que je sois en droit de blâmer le meurtrier de Henri IV?

Quels avantages la société pourroit-elle se promettre d'un malheureux réduit au désespoir, d'un misantrope accablé par la tristesse, &c. Si donc ce malheureux, ce misantrope n'avoit pas même envie de se détruire, s'il préféroit de continuer à gémir dans ses souffrances, la société auroit, par la même raison, le droit de tuer ce membre inutile. Voulez-vous qu'on se débarrasse sur le

champ d'un homme, dès que la tristesse le rend incapable de vaquer à ses affaires; dès que ses facultés intellectuelles se dérangent ; qu'il tombe malade, & qu'un médecin ou même un charlatan le déclarent incurable ? Non, sans doute ; vous ne le voulez point. On laisse au mélancolique le tems de se distraire & de se consoler; on espere que l'homme dérangé reprendra son bon sens ; on tâche de guérir le malade.

Un jeune Anglois à qui son pere avoit refusé quelque argent, se retira dans sa chambre, & se cassa la tête. D'après vos principes, ce brutal a très bien fait : vous autorisez l'homme à se tuer, dès que la vie [*pour quelque cause que ce soit*] lui paroît insupportable. Dans votre langage ce jeune homme a mis son bonheur exclusif dans l'argent qu'il ne peut point obtenir ; le refus de son pere défigure pour lui le spectacle de l'univers ; la nature & la société lui refusent le bonheur ; il ne peut plus être utile à lui-même ni aux autres ; un pistolet est le seul ami, le seul consolateur qui lui reste. Avec tout cela, vous m'accordez qu'il n'y a que des fous qui se privent de la vie ; mais appartient-il donc à un homme

raiſonnable, à un bon citoyen, à un philoſophe, de fournir des prétextes aux fous, & d'applaudir aux actes de leur démence?

On regardera comme dangereuſes des maximes qui autoriſent les malheureux à ſe tuer : mais ce ne ſont point des maximes qui déterminent les hommes à prendre une ſi violente réſolution. C'eſt donc convenir que ſi des maximes pouvoient retenir une main prête à ſe frapper, ou ſi d'autres maximes étoient capables d'inſpirer aux hommes le mépris de la vie, l'apôtre du ſuicide ſeroit un homme fort dangereux. Cependant peu avant, vous avouez que les principes de la religion ont rendu les peuples de nos contrées moins prodigues de leur vie, & à la fin du chapitre, vous prétendez que votre ſyſtême eſt propre à bannir de nos cœurs les craintes de la mort. Voilà donc des *maximes* dont les unes ſont capables d'empêcher le ſuicide, les autres d'y encourager. Vous avouez d'un côté que la religion préſerve de la frénéſie, & de l'autre, vous ſoutenez que la frénéſie eſt indépendante de toute maxime, étant le réſultat néceſſaire d'un vice dans l'organiſation. La religion nous organiſe-t-elle donc autrement que nous ne le ſommes par la nature? Si la conduite

des hommes ne dépend en aucune maniere de la spéculation, à quoi serviront tous les conseils, toutes les maximes dont vous avez rempli votre ouvrage? Faites l'apologie de tous les crimes, louez le parricide, recommandez les plus sales voluptés, prêchez toutes les horreurs imaginables, votre excuse bannale tirée de la nécessité de nos actions, sera toujous également bonne.

CHAPITRE XV.

DES INTÉRÊTS DES HOMMES, OU DES IDÉES QU'ILS SE FONT DU BONHEUR. L'HOMME NE PEUT ÊTRE HEUREUX SANS LA VERTU.

PRÉCIS. *Le bonheur est le plaisir continué. Pour qu'un objet nous plaise, il faut que les impressions qu'il fait sur nous soient analogues à notre organisation & à notre tempérament; il faut que, sans fatiguer, épuiser ou déranger nos organes, il donne à notre machine le degré d'activité dont elle a continuellement besoin, & que cette action aille toujours en augmentant. La nature des objets & notre constitution ne permettent pas que nous puis-*

sions être heureux sans interruption, ni qu'un même objet fasse constamment le bonheur d'un même individu, ni qu'un même bonheur puisse convenir à tous les hommes. Personne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de son semblable, parce que, pour en juger, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes passions, les mêmes opinions. — L'homme ne peut être heureux sans la vertu. Il est vrai qu'elle est presque partout haïe, persécutée, opprimée; mais l'homme de bien n'ambitionne ni les suffrages, ni les récompenses de nos sociétés vicieuses. Cependant, quand nous disons que la vertu est sa propre récompense, nous voulons simplement annoncer qu'elle le seroit dans une société bien constituée. Dans ce monde dépravé, on est forcé de montrer aux hommes, dans une autre vie, les récompenses de la vertu que tout leur rend haïssable dans celle-ci. Le seul bien sur lequel l'homme vertueux peut compter, est la satisfaction intérieure, ou le témoignage de sa bonne conscience.

REMARQUES. 1°. *Si Dieu n'existe pas*, dit Rousseau, *il n'y a que le mé-*

chant qui raisonne. On doit être curieux de voir comment l'auteur tâchera de trouver le contraire, & de montrer que la morale ne souffre aucune atteinte des principes du matérialisme.

Il est impossible, dit-il, *que les mêmes objets puissent plaire à tous les hommes ou qu'un même bonheur puisse leur convenir à tous.* Il remarque que cette différence des goûts résulte de celle des tempéramens, de l'organisation, des forces, des idées, des opinions, des habitudes, enfin d'une infinité de circonstances soit physiques soit morales.

Il s'ensuit que personne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de son semblable. L'auteur prétend que pour juger du véritable intérêt d'un autre, ou de ce qu'il regarde comme nécessaire à sa félicité, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes passions, les mêmes opinions.

Ces principes, duement développés, sont la vraie base de la morale. Voilà qui est difficile à comprendre. L'intérêt de l'avare est d'amasser des richesses ; celui du prodigue est de les dissiper ; l'intérêt de l'ambitieux est d'obtenir du pouvoir, des titres, des dignités, celui du sage

modeste est de jouir de la tranquillité ; l'intérêt du débauché est de se livrer sans choix à toutes sortes de plaisirs, celui de l'homme prudent est de s'abstenir de ceux qui lui pourroient nuire; l'intérêt du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix ; celui de l'homme vertueux est de mériter, par sa conduite, l'amour & l'approbation des autres. Mais quel est donc le *véritable intérêt* de l'homme ? En quoi consiste le vrai bonheur ? Plaisante question dans le systême du matérialisme ! La nature fait chacun tel qu'il est, & il y a autant de véritables intérêts qu'il y a de différentes organisations. C'est mettre en question quelle est la meilleure nourriture pour les animaux en général. L'homme de bien qui prétend que le sage est le seul heureux, & que le méchant méconnoît ses véritables intérêts, ressemble à une brebis qui croit le lion malheureux, parce qu'au lieu de brouter de l'herbe comme elle, il se nourrit de chair. Il est impossible que le même bonheur puisse convenir à tous, & pour juger de celui de mon semblable, il me faudroit avoir ses yeux, ses organes, ses passions & ses opinions, en un mot il faudroit être lui-même. Pour être heureux, il faut à un

Alexandre des empires détruits, des nations baignées dans le sang, des villes réduites en cendres ; à un Diogene il faut un tonneau, & la liberté de paroître bizarre. Lequel des deux est le plus sage ? Lequel est dans l'erreur ? Aucun. Si Alexandre avoit l'organisation de Diogene, il seroit philosophe cynique, & ne verroit dans le fils de Philippe que le fou de Macédoine ; si Diogene étoit organisé comme Alexandre, il auroit l'imagination enflamée d'un conquéran & il trouveroit son bonheur à ravager la terre. Mais Alexandre n'auroit - il pas été plus heureux, s'il s'étoit contenté de gouverner paisiblement son royaume paternel & de faire du bien à ses sujets ? Non. Ce bonheur n'étoit point analogue à ses organes, à son tempérament, à sa nature individuelle ; il ne l'auroit jamais goûté. Vouloir qu'un Alexandre soit un Titus, un Marc-Aurele, c'est exiger du poirier qu'il porte des roses, c'est dire que le loup devroit chercher sa félicité dans une paix perpétuelle avec tous les autres animaux.

L'homme ne peut être heureux sans la vertu. Nous venons de voir combien ce bel axiome est absurde dans la bouche d'un matérialiste. Si la nature vous

a fait le présent funeste d'un sang trop bouillant, d'une imagination trop active, de ces desirs impétueux qu'on ne peut satisfaire sans troubler le repos de la société, peut-on vous dire sans inconséquence que la vertu feroit votre bonheur? Il est naturel que la vertu convienne à un homme organisé pour elle; mais il est tout aussi naturel qu'un homme différemment organisé trouve son bien-être dans des objets qui déplaisent à l'homme vertueux. Ce dernier a bien tort de prétendre que le vicieux est dans l'erreur, tout comme le méchant se persuade faussement que la vertu n'est qu'une duperie. Personne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de son semblable; chacun vit convenablement à la constitution de son être; chacun raisonne bien par rapport à sa nature individuelle; il est impossible que le même bonheur convienne à tous.

L'auteur a donc beau peindre les charmes de la vertu; elle ne peut être chere qu'à ceux qui, par une organisation particuliere, sont disposés à sa pratique, & les autres qui en seroient gênés dans l'exercice de leurs passions ne peuvent que la haïr.

J'avoue que par une ſuite néceſſaire des égaremens du genre humain, la vertu mene rarement aux objets dans leſquels le vulgaire fait conſiſter le bonheur.

Il n'eſt que trop vrai que la vertu, loin de procurer le bien-être à ceux qui la pratiquent, les plonge ſouvent dans l'infortune, & met des obſtacles continuels à leur félicité. L'auteur convient qu'on la voit partout privée de récompenſe, haïe, perſécutée, forcée de gémir de l'ingratitude & de l'injuſtice des hommes. Ce qu'il y a d'inconcevable, c'eſt que malgré cet aveu, il prétend que nous puiſions uniquement dans ce monde viſible les motifs d'être vertueux.

Si le vulgaire fait conſiſter ſon bonheur dans des objets qu'il ne peut ſe procurer que par le vice & le crime, par quel motif devroit-il être vertueux? L'auteur ne lui en fournit aucun. Lui dira-t-il que ſes idées ſont fauſſes? Qu'il eſt dans l'erreur? Il ne pourra le faire ſans oublier ſon propre axiome, que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable.

Mais eſt il bien vrai que ce bonheur auquel la vertu mene ſi rarement, ne ſauroit être un bien qu'aux yeux du

vulgaire ? Etre méprisé, haï, persécuté, opprimé, privé de récompenses, doit être un malheur très-réel pour tout homme raisonnable, dès qu'il est prouvé que rien ne le dédommagera des sacrifices qu'il a faits à la vertu. L'auteur ne cesse de nous représenter ce monde comme un séjour où tout conspire à nous rendre le vice avantageux, & non content de montrer à la vertu la perspective la plus désolante dans cette vie, il s'efforce de détruire l'espérance de ces biens que la religion lui montre dans l'avenir, les seuls capables de la soutenir & de la fortifier. C'est donc après avoir anéanti tous les attraits de la vertu qu'il la recommande, lui qui nous a enseigné dans un autre endroit de son ouvrage [*] „ qu'il est inutile & injuste de demander „ à un homme d'être vertueux, s'il ne „ peut l'être sans se rendre malheureux. „ Dans ce chapitre-ci, il veut que nous soyons vertueux, quoique, dans le monde actuel, la vertu persécutée & bannie ne trouve aucun des avantages qu'elle est en droit d'espérer ; & ailleurs [*] il prétend " que l'homme, dès que le „ vice le rend heureux doit aimer le „ vice ; car, dit-il, dès que l'inutilité

[*] *Ch. IX. p. 152.* [**] *ibid.*

„ & le crime sont honorés & récom-
„ pensés, quel intérêt trouveroit-il à
„ s'occuper du bonheur de ses sem-
„ blables, ou à contenir la fougue de
„ ses passions. „ Est-ce à un philosophe de
de cette école à prononcer ces mots sa-
crés : *que sans la vertu l'homme ne sauroit
être heureux*?

On est tenté de croire que c'est par dérision, quand l'auteur, après avoir dépeint avec les couleurs les plus vives, l'inutilité & les malheurs de la vertu; prétend *qu'elle est sa propre récompense*. La page suivante, où l'on trouve le commentaire de cet apophthegme, ne fait qu'augmenter ce soupçon. „ Quand
„ nous disons que la vertu est sa pro-
„ pre récompense, nous voulons simple-
„ ment annoncer que dans une société
„ dont les vues seroient guidées par la
„ vérité, par l'expérience, par la rai-
„ son, chaque homme connoîtroit ses
„ véritables intérêts, & seroit convain-
„ cu que, pour se rendre solidement
„ heureux, il doit s'occuper du bien-
„ être de ses semblables, & mériter
„ leur estime, leur tendresse & leurs se-
„ cours. „ Cela ne dit il pas clairement que la morale de notre philosophe ne convient nullement à un homme vivant

dans une société où il y a des vices & des désordres, & qu'elle n'est praticable que dans un monde où tout seroit vertueux, & par conséquent dans un monde idéal & chimérique.

L'auteur ne prétend donc point que, dans la constitution présente des choses, la vertu est sa propre récompense, ni en général que l'on y peut compter sur son utilité. Il veut simplement annoncer que si tout le monde adoptoit les principes du système de la nature, il n'y auroit que des citoyens vertueux, & qu'alors la vertu conduiroit immanquablement au bonheur.

Mais puisque nous vivons *nécessairement* dans un monde où il y tant de méchans, & où le crime justifié & couronné par le succès triomphe insolemment du mérite & de la vertu qu'il outrage, quel mobile nous reste-t-il pour bien faire? Que l'auteur réponde pour nous. " L'on est forcé de montrer à „ la vertu, dans l'avenir, des récom„ penses dont elle est presque toujours „ privée dans le monde actuel. Il ne voit lui-même point d'autre expédient, c'est-à-dire qu'il reconnoît la nécessité de cette même religion qu'il s'efforce de détruire de fond en comble.

Que ſert-il de dire qu'on n'auroit pas beſoin des motifs de la religion dans une ſociété où chaque homme exerceroit l'art de ſe rendre heureux de la félicité des autres ? Sans doute. Mais la queſtion étoit de ſavoir ſi une telle ſociété eſt poſſible. Faut-il abolir les loix, parce qu'un peuple de ſages n'en auroit pas beſoin ? Il ne s'agit point d'un monde idéal ; nous parlons du monde actuel, & celui-là [l'auteur vient de l'accorder] ne fournit pas aſſez de motifs à un homme raiſonnable pour être vertueux.

La ſeule récompenſe que notre philoſophe croit pouvoir promettre à l'homme de bien, conſiſte dans la ſatisfaction intérieure & cachée dont nul pouvoir ſur la terre n'eſt capable de le fruſtrer. A Dieu ne plaiſe que je porte la moindre atteinte à cette divine beauté de la vertu, que l'homme de bien contemple avec un plaiſir raviſſant dans le fond de ſon ame, & qui eſt indépendante de toutes les autres récompenſes. Oui, la vertu eſt belle par ſa nature & Platon dit très-bien que ſi elle frappoit nos yeux, on auroit des tranſports amoureux pour elle. Mais, hélas ! il faut avoir un cœur pour

aimer. Combien d'hommes que ses charmes n'attirent point, combien de ces ames grossieres qui regardent un tel salaire comme trop chétif pour être mis en balance avec l'intérêt présent & palpable que leur offre le vice ? Et ces ames honnêtes, ces hommes rares que la nature a rendu sensibles à ces beautés transcendantes, seront-ils assez forts lorsque le service de la vertu leur demandera le sacrifice de leurs penchans les plus doux, de leurs sentimens les plus tendres, de leur liberté, de leur vie même ? Soyons de bonne foi, & n'exagérons point les secours que la vertu peut tirer de son seul & propre fonds. Son enthousiasme est noble & grand, mais il n'est ni fréquent ni solide. Un cœur sensible peut se passionner pour la vertu, comme on se passionne pour une belle femme. On s'interdit pendant quelque tems toute idée intéressée, tout appétit sensuel ; on croit aimer le beau pour lui-même. Mais tout amour est-il autre chose, en derniere analyse, que le desir de la possession ? Détruisez toute espérance dans le cœur d'un amant, montrez-lui qu'il adore une ingrate, & l'amour s'évanouira. Malheur à la vertu qui n'a

pour base qu'un certain *je ne sais quoi* de beau & de parfait ; elle aura tous les symptomes de l'amour des sexes. Les momens où l'on réfléchit, où l'on calcule, sont toujours funestes aux passions ; elles s'évanouissent dès qu'on les analyse.

L'estime de soi-même, dit notre auteur, *est un sentiment ridicule lorsqu'elle n'est point fondée.* Mais dès que je crois que mes bonnes qualités ne sont que les suites necessaires de mon organisation modifiée par des circonstances qui n'ont nullement dépendu de moi, sur quoi se fonderoit l'estime de moi-même ? Qu'est-ce qu'une machine qui rentre avec plaisir en elle-même, qui se respecte, qui sent sa propre dignité ?

L'homme de bien acquiert des droits sur l'estime de ceux même dont la conduite est opposée à la sienne. Oui, autant que les vertus s'accordent avec leurs intérêts. L'orgueilleux aime à voir l'humilité dans les autres, parce qu'elle ne l'incommode pas dans son chemin ; il est naturel qu'un avare aime un homme libéral. Mais cette considération est-elle propre à nous exciter à la vertu ? Cette estime n'est-elle pas plutôt une insulte qu'une récompense desirable ? Dès que

la vertu s'oppose aux desseins du méchant, dès qu'elle le trouble dans son bonheur, il est impossible qu'il l'aime ou qu'il la respecte. Elle est à ses yeux ce que le crime est aux yeux de l'homme de bien, contraire à ses intérêts.

L'homme de bien ne peut jamais être complettement malheureux. L'auteur oublie que, dans le chapitre précédent, il a soutenu, " que le suicide est une ,, ressource qu'il ne faut point ôter à ,, la vertu opprimée que l'injustice des ,, hommes réduit souvent au désespoir. ,, Or pour qu'un homme se prive de la vie, il faut, d'après l'auteur lui-même, que rien au monde ne soit capable de le réjouir, qu'il succombe sous l'excès du malheur, & que l'existence soit devenue pour lui un mal insupportable.

Les sentences de l'auteur sont belles, mais aucune ne peut se concilier avec son systême. Transplantées de la religion dans le sol du matérialisme, elles dégénerent. Dans quel sens l'auteur peut-il dire que l'homme de bien quand il est abandonné de tout l'univers, *se console par la confiance qu'il a dans la justice de sa cause ?*

Je ne vois pas d'ailleurs pourquoi l'homme vertueux en disgrace & sans

Dieu devroit être moins malheureux que le méchant disgracié. Tous les deux sont également dans le cas de maudire une nature qui les a organisés, de maniere à ne point pouvoir se coordonner avec la société. Ne me dites point que le premier sent sa propre dignité, au lieu que l'autre ne trouve au fond de son cœur que des regrets & des remords. Tout cela est dépourvu de sens dans le systême du matérialisme, où il n'y a ni mérite ni démérite, ni honte, ni remords. (*)

C'est ainsi qu'on nous prouve que l'homme ne peut se rendre heureux que par la vertu ; ou plutôt c'est ainsi que l'auteur nous démontre que le philosophe athée tombe d'une contradiction dans l'autre, dès qu'il se met à moraliser.

2°. L'auteur bien loin d'avoir prouvé l'inutilité de la religion, a montré au contraire que sans les motifs religieux, il seroit déraisonnable d'exhorter indifféremment tous les hommes à la pratique de la vertu. " Pour que l'homme „ fût vertueux, (dit-il p. 151) il fau„ droit que l'opinion publique & l'exem„ ple lui montrassent la vertu comme

[*] Voyez les remarques sur les ch. XI. & XII.

„ l'objet le plus digne d'estime ; que le „ gouvernement la récompensât fidèlement ; que la gloire l'accompagnât „ *toujours* ; que le crime & le vice fussent *constamment* méprisés & punis. „ Ces conditions ne se trouvant point dans ce monde actuel, & ne pouvant s'y trouver, il est clair que, suivant lui, il est injuste & absurde de nous demander d'être vertueux.

Quelle est donc la morale praticable dans ce monde tel qu'il est, s'il n'y a après cette vie ni récompense, ni punition, en un mot, si le systême de la nature est conforme à la vérité ? En voici un échantillon que je tirerai principalement du chap. XI. p. 201. & suiv. qui découle géométriquement des principes de l'auteur, au lieu que cette vertu, qu'on nous prêche dans le chap. XV en est l'inconséquence la plus bizarre. — N'étant point le maître de ne pas desirer un objet qui nécessairement me paroît desirable, ni de résister à mes desirs, ni de faire usage de mon expérience & de ma raison, il est ridicule de me proposer des regles de conduite. Je ne puis faire réflexion aux conséquences de mes actions, lorsque mon ame est entraînée par une passion très-vive, qui

dépend de mon organiſation & des cauſes qui la modifient malgré moi & à mon inſu. Il eſt abſurde de dire qu'il faut contracter l'habitude de mettre un frein à ſes deſirs. Si ma nature n'eſt pas ſuſceptible d'être ainſi modifiée, mon ſang bouillant, mon imagination fougueuſe ne me permettront pas de faire & d'appliquer des expériences bien exactes au moment où j'en ai beſoin. Outre cela l'éducation, l'exemple, les idées qu'on m'a inſpirées me font chérir & deſirer les objets que les moraliſtes me défendent. C'eſt envain qu'ils me diſent que le rang, les honneurs, le pouvoir ne ſont pas toujours des avantages deſirables. Ne vois-je pas mes concitoyens les envier & leur ſacrifier ce qu'ils ont de plus cher ? Je ne connois pas de plus grand malheur que de languir dans le mépris & de ramper ſous l'oppreſſion. Vous ne voulez pas que j'aime l'argent & que je tâche d'en acquérir à tout prix ? Eh ! tout ne me dit-il pas dans ce monde que l'argent eſt le plus grand des biens, qu'il ſuffit pour rendre heureux ? Ne vois-je pas que ceux qui ſe ſont enrichis, même par les moyens condamnés par la morale, ſont chéris, conſidérés, reſpectés ?

On ne veut pas que je sois voluptueux. Mais suis-je donc le maître de mon tempérament qui sans cesse me sollicite au plaisir? Vous appellez mes plaisirs honteux; mais dans la nation où je vis, je vois les hommes les plus déréglés au faîte des honneurs; je ne vois rougir de l'adultere tout au plus que l'époux qu'on outrage; je vois les hommes faire trophée de leurs débauches & de leur libertinage. La vertu ne seroit donc dans ce monde qu'un sacrifice douloureux du bonheur, tandis que le vice & le crime sont perpétuellement couronnés, estimés, récompensés, & que les plus grands désordres ne sont punis que dans ceux qui sont trop foibles ou trop mal-adroits pour les commettre impunément. Pour que l'homme fût vertueux, il faudroit qu'il trouvât des avantages à l'être. Dans ce monde-ci, tout conspire à nous prouver que, pour être heureux, il faut être méchant. Les bonnes gens auxquels la nature a fait le présent funeste d'une organisation vertueuse, ces machines montées de maniere à être la dupe des gens qui raisonnent, me vantent je ne sais quelle satisfaction intérieure, & me disent que le méchant est accablé de remords continuels. Ils ne considerent pas

[*] que nos remords ainsi que nos ideés de la décence, de la vertu, de la justice, &c. ne sont que des suites nécessaires de notre tempérament modifié par la société où nous vivons, & que par conséquent, on ne peut avoir ni honte ni remords des actions qu'on voit approuvées & pratiquées par tout le monde, &c. — Voyez la derniere remarque de cette premiere partie.

CHAPITRE XVI.

LES ERREURS DES HOMMES SUR CE QUI CONSTITUE LE BONHEUR, SONT LA VRAIE SOURCE DE LEURS MAUX, DES VAINS. REMEDES QU'ON A VOULU LEUR APPLIQUER.

PRÉCIS. *Le bonheur de l'homme ne résultera jamais que de l'accord de ses desirs avec les circonstances. C'est à l'erreur que sont dus tous les maux dont la race humaine est accablée. La* religion *fait trembler l'homme sans fruit, & remplit son esprit de chimeres qui l'empêchent de chercher son bonheur présent. Les nations ne connoissent point les vrais fondemens de* l'autorité, *qui ne peut*

[*] Voyez ch. XII. p. 238.

être établie que sur le bonheur qu'elle peut nous procurer. La morale *est fondée sur des rapports chimériques entre l'homme & un Etre suprême, au lieu qu'on devroit l'établir sur notre nature & sur celle des êtres qui nous environnent. S'il est un remede général que l'on puisse appliquer aux maladies diversifiées & compliquées des hommes, c'est la vérité qu'il faut puiser dans la nature. — A la vue de tous les maux tant physiques que moraux qui nous assiegent de toutes parts, on se défend à peine de cette idée, que l'infortune est l'appanage de notre espece. Cependant, si nous jetons un coup-d'œil impartial sur la race humaine, nous y trouvons un plus grand nombre de biens que de maux. Nul homme n'est heureux en masse, mais il l'est en détail.*

REMARQUES. 1°. J'ai peu à dire sur ce chapitre. L'auteur n'y paroît qu'en orateur. Il faudroit des volumes de philosophie pour examiner dix-huit pages d'une déclamation qui parcourt rapidement une infinité d'objets, n'en analyse aucun, & au lieu de parler à l'esprit, ne tend qu'à échauffer l'imagination.

Sans doute que les erreurs des hommes

mes sur ce qui constitue le bonheur ; sont la vraie source d'une grande partie de nos maux. Mais d'après le systême de la nature, ces erreurs sont involontaires ; elles dépendent des décrets irrévocables de la nécessité ; & dans tous les instans de notre vie, nous sommes poussés, malgré nous & à notre insu par des causes imperceptibles, & entraînés par elles à préférer le plaisir du moment à un bonheur durable. Il est donc injuste de nous reprocher nos écarts, & & ridicule de vouloir apporter des remedes à un mal nécessaire.

Comment l'auteur peut-il dire que nous cherchons un *faux bonheur*, lui qui a soutenu dans le chapitre précédent, que personne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de son semblable ?

Personne n'ignore " que le bonheur „ de l'homme ne résulte jamais que de „ l'accord de ses desirs avec les circons„ tances. „ Mais si mes desirs sont le résultat nécessaire des élémens physiques de ma constitution, & si ces desirs, malheureusement ne s'accordent pas avec les circonstances où la nécessité m'a placé, à quoi peut me servir la morale de l'auteur. De plus, on nous dit dans le cha-

pitre précédent, " que par une loi irré-
" vocable du destin, les hommes sont
" forcés d'être mécontens de leur
" sort. " Il est donc impossible que nos desirs s'accordent jamais avec nos circonstances, & le bonheur, par conséquent, est en contradiction avec une loi irrévocable du destin.

Au reste, il est ridicule de déclamer pompeusement cette vérité triviale, que pour être heureux, il faut être content de son sort. Personne n'en doute. Le bonheur & le contentement sont synonimes; mais on trouve si difficile de se donner le dernier en dépit des circonstances ?

2°. Est-il vrai *que les erreurs des hommes sur ce qui constitue le bonheur sont la source de tous leurs maux* ? Il est d'abord clair qu'une grande partie des maux physiques qui affligent le genre humain sont indépendans de nos spéculations, & que par conséquent on peut être malheureux avec les meilleures idées sur ce qui constitue le bonheur. Le désastre de Lisbonne a été sans doute un très-grand mal; mais qui voudra l'attribuer aux erreurs de ses habitans ? Diriez-vous qu'un homme tourmenté d'une maladie douloureuse ne pousse des soupirs, ne gémit, ne crie que parce qu'il a de fausses idées du vrai bonheur ?

Le mal phyſique, en grande partie, n'eſt donc point compris ſous la propoſition générale de l'auteur. Mais quand même nous le mettrions de côté, je nie encore que tous les malheurs de l'homme viennent de ſes fauſſes idées ſur le vrai bonheur. Tant que l'homme n'eſt pas maître de toutes les circonſtances [& il eſt impoſſible qu'il le ſoit jamais] tout éclairé que vous le ſuppoſerez d'ailleurs ſur ſes véritables intérêts, il y aura toujours un grand nombre de malheureux. Les intérêts des hommes s'entrechoqueront toujours, & dans cette colliſion générale, les uns ſeront arrêtés, les autres détournés de leur direction, & forcés d'aller vers un but qui ne leur convient pas.

Que me ſert-il d'avoir des idées vraies de ce qui conſtitue le bonheur, tandis que les troupes de l'ennemi ravagent mes champs & réduiſent ma demeure en cendres, ou tandis qu'un tyran me charge de fers, & me laiſſe pourrir dans un cachot ? En ſuis-je moins malheureux ?

Ce qu'il y a de vrai dans la theſe de l'auteur, c'eſt que dans la pourſuite du bonheur les hommes ſont très-

fouvent les dupes de l'apparence, ou qu'ils calculent mal leurs véritables intérêts. Mais ce n'eſt point là la ſeule cauſe de nos malheurs.

3°. Notre philoſophe pouſſe ſa haine contre la religion juſqu'à vouloir la faire paſſer pour la cauſe de tous nos maux. " Si nous conſultons l'expérience, „ dit-il, nous verrons que c'eſt dans les „ illuſions des opinions ſacrées, que „ nous devons chercher la ſource verita- „ ble de cette foule de maux dont nous „ voyons partout le genre humain ac- „ cablé. „ Il eſt impoſſible qu'en formant cette accuſation, il ſe ſoit compris lui-même. Quoi! Sans la religion il n'y auroit ni tremblemens de terre, ni orages, ni grêles, ni guerres, ni peſtes, ni famines, ni maladies, ni chagrins! Quoi! Sans la religion, il n'y auroit plus de paſſions nuiſibles à l'individu & à la ſociété! On ne trouveroit parmi les hommes ni avarice, ni libertinage, ni intempérance, ni dureté, ni en général aucun vice! Apparemment que l'auteur a voulu dire, après tant d'autres écrivains, que la religion a cauſé un grand nombre de maux. On peut lui accorder que, de tout tems, on a ſu couvrir du manteau de la religion

toutes ſortes de forfaits ; que la ſuperſtition eſt un monſtre auſſi ideux que funeſte ; que l'idée d'un fanatique perſécuteur & ſanguinaire fait frémir. Mais quoiqu'il ſe commette des crimes malgré la raiſon, la morale & les loix, en faut-il conclure que la raiſon, la morale & les loix ſont la ſource de nos maux ? Rien de plus injuſte que d'imputer à la religion, en général, les dogmes inſenſés de quelques docteurs myſtiques, la doctrine ſcandaleuſe de toutes les ſuperſtitions, & les paſſions de ceux qui, ſous le maſque de la religion, ſe ſont livrés au crime.

Il n'eſt pas vrai, " que la religion „ nous enſeigne que la ſtupidité, le re- „ noncement à la raiſon, l'engourdiſſe- „ ment de l'eſprit, l'abjection de l'ame, „ ſont de ſûrs moyens d'obtenir l'éter- „ nel félicité. „ Si, l'auteur parle de la religion en général, il ſoutient que la croyance d'un Etre ſuprême, rémunérateur de la vertu ou de la grandeur d'ame, vengeur du crime ou de l'abjection, rend néceſſairement l'homme ſtupide, déraiſonnable & abject ; ce qui eſt une contradiction dans les termes. Parle-t-il d'une ſecte particuliere ? Il falloit la nommer, & prouver l'accuſa-

tion par ses dogmes. On lui abandonneroit sans scrupule des doctrines nuisibles à la vertu ou indignes de la croyance d'un homme sensé.

Après la religion, l'auteur trouve que nos gouvernemens sont une source principale de nos maux. Je renvoie le lecteur à ce que j'ai dit sur cette matiere sous le chap. IX.

En parcourant le tableau de la religion & du gouvernement, tel que l'auteur nous le trace, on se demande sans cesse dans quelle religion il a été élevé, & sous quel gouvernement il a vécu? Je n'ai point d'idée de cette religion, qui, à ce qu'il prétend, nous tient ce langage insensé. " Mortels! vous êtes nés pour „ le malheur; l'auteur de votre existence „ vous destina pour l'infortune; entrez „ donc dans ses vues & rendez-vous mal- „ heureux. „ Si des superstitieux atrabilaires & nourris de mélancolie sont allés jusqu'à dire de pareilles horreurs; faut-il les donner pour la croyance des nations. L'auteur ne voit dans les chefs des nations que des monstres infernaux, des méchans privilégiés; d'un autre côté il nous peint les nations comme un amas de vils esclaves rampans devant des despotes imbécilles ou furieux, & respec-

tant follement les instrumens de leur misere. Quelle impression veut-il que de telles déclamations outrées fassent sur l'esprit d'un homme sensé ? Elles sont trop visiblement dictées par une imagination échauffée, & ne choquent pas moins la vérité que la décence.

L'auteur remarque fort bien dans un autre endroit, " qu'aucun gouvernement ,, ne peut se flatter de contenter les fan- ,, taisies insatiables de quelques citoyens ,, oisifs, qui ne savent qu'imaginer pour ,, calmer leurs ennuis. ,, Quel moyen, par exemple, de contenter la fantaisie noire d'un philosophe de l'espece de notre auteur ?

Il prétend encore que la religion est inutile : " parce que sa voix ne peut se ,, faire entendre dans le tumulte des so- ,, ciétés, où tout crie à l'homme qu'il ,, ne peut se rendre heureux sans nuire à ,, ses semblables. ,, Un tel argument prouve avec autant de force que la raison est une faculté tout-à-fait inutile à l'homme parce qu'il y a des tems où sa voix est étouffée par les passions. Les vaines clameurs de notre philosophe, qui nous exhorte tant à être vertueux, se feront-elles donc mieux entendre dans une société qui tâche de nous rendre la vertu si incommode & haïssable ?

« Dans l'observation de leurs devoirs
„ la religion ne fit voir aux mortels que
„ le cruel sacrifice de ce qu'ils ont de plus
„ cher, & jamais elle ne leur donna
„ des motifs réels pour faire ce sacrifice. „
Comme si l'auteur avoit inventé un seul motif pour la vertu, qu'on ne trouve pas dans tous nos traités de morale & de religion. Il n'y a que cette différence que les motifs de l'athée sont ou insuffisans ou inconséquens à son systême, & que ceux de la religion sont plus forts & en plus grand nombre.

4°. *Ce n'est point la nature qui nous rendit malheureux, c'est uniquement à l'erreur que sont dûs tous nos maux.* Dans le systême du fatalisme nos erreurs sont aussi bien l'ouvrage de la nature que les feuilles des arbres ou la fragilité du verre. Le mal physique & le mal moral sont dûs à la nécessité des choses. Nos erreurs sont les résultats physiques de notre organisation, & des idées que d'autres nous ont communiquées ; ces idées ont encore été les effets nécessaires de l'organisation de ceux de qui nous les tenons, & ainsi de suite à l'infini. C'est un cercle éternel de causes & d'effets nécessaires. Il n'y a donc pas du bon sens dire aux mortels, à ces instrumens pas-

fifs entre les mains de la néceffité : *ce n'eft point la nature, c'eft vous qui vous rendez malheureux.*

5°. L'humeur noire de l'auteur fe calme pour quelques momens vers la fin du chapitre. Précédemment il n'avoit vu fur la face de ce globe que des monftres & des malheureux ; ici il nous prie de jeter un coup d'œil impartial fur la race humaine, & de reconnoître avec lui qu'on y trouve un plus grand nombre de biens que de maux. Il avoue qu'on voit, au moins quelquefois, des fouverains animés de la noble ambition de rendre les nations floriffantes & fortunées. Il nous dit que chaque condition a fes plaifirs ; que le pauvre lui-même n'eft point exclu du bonheur ; que la nature n'a pas été une marâtre pour le plus grand nombre de fes enfans ; que tout homme eft heureux en détail quoiqu'il ne le foit pas en maffe. L'habitude, continue-t-il, nous rend nos peines légeres ; la douleur fufpendue devient une vraie jouiffance ; chaque befoin eft un plaifir au moment où il fe fatisfait ; l'abfence du chagrin & de la maladie eft un état heureux, dont nous jouiffons fourdement & fans nous en appercevoir ; l'efpérance, qui rarement nous abandonne, nous aide à fupporter les

maux les plus cruels. Il ajoute que si nous étions plus justes en nous rendant compte de nos plaisirs & de nos peines, nous reconnoîtrions que la somme des premiers excede de beaucoup celle des derniers.

Pénétrés de la vérité de ces réflexions, nous ne pouvons qu'y applaudir, & nous ne sommes frappés que du contraste qu'elles font avec les tableaux effrayans de nos miseres, que l'auteur nous a donnés jusqu'ici, & dont il va encore charger les couleurs dans la suite.

Nous croyons avec lui que le *souverain bien* n'est qu'une chimere semblable à cette panacée que quelques adeptes ont voulu faire passer pour le remede universel. Une suite non interrompue de plaisirs est incompatible avec nos organes, avec notre destination, avec la nature des choses, avec les intérêts du tout. Mais dès qu'il est reconnu que la somme des biens surpasse de beaucoup celle de nos maux, il est insensé de dire que l'infortune est l'appanage de l'homme, & que ce monde n'est fait que pour rassembler des malheureux.

Imposons donc un silence éternel à ces philosophes & à ces fanatiques, qui exagerent le nombre & l'intensité de nos maux pour nous vendre leurs mauvaises drogues

propres plutôt à les aigrir & à les déses-pérer qu'à les guérir. L'auteur a employé la plus grande partie de son ouvrage à représenter ce monde comme un cachot effroyable rempli de bourreaux, d'imposteurs, de criminels & d'imbécilles. Il faut lire pour s'en convaincre, dans le livre même, ses déclamations lugubres & énormes qu'il nous a été impossible de conserver dans les précis. Philosophe ingrat! Médecin aveugle! En détrusant la religion, & avec elle l'espérance, ce baume souverain de tous les maux, vous ne faites que rendre nos maladies plus envenimées, plus dangereuses, plus incurables.

CHAPITRE XVII.

DES IDÉES VRAIES OU FONDÉES SUR LA NATURE SONT LES SEULS REMEDES AUX MAUX DES HOMMES.

PRÉCIS. *La plupart des préceptes que la religion nous donne sont aussi ridicules qu'impossibles à pratiquer. En nous interdissant les passions, elle nous défend d'être hommes. Bien loin de chercher à détruire les passions, il faut tâcher de les diriger & de balancer celles qui sont*

nuisibles par celles qui sont utiles à la société. Il faut corriger les vices des hommes par l'éducation, par l'opinion publique, par le gouvernement. C'est alors qu'un bien-être véritable les attachera à la vertu ; mais dans l'état présent de la société, où tout concourt à nous rendre le vice aimable, la raison & la morale ne pourront jamais rien sur les hommes. — Les sources principales de nos erreurs sont les dogmes de l'immatérialité, de la liberté & de l'immortalité de l'ame.

REMARQUES. 1°. On ne peut pas imputer à la religion, sans la calomnier, qu'elle interdit aux hommes les passions. Le précepte d'être impassible appartient à la philosophie des Stoïciens, & les docteurs de cette secte n'ont point appuyé leur morale sur des principes religieux. Tandis qu'ils regardoient toutes les questions sur la divinité & sur l'ame, comme indifférentes pour la conduite des mœurs, & qu'ils bornoient toutes leurs vues à l'existence présente, ils trouvoient des avantages à vouloir détruire en eux-mêmes toute sensibilité, anéantir l'effet de tous les objets extérieurs, & être exempts du malheur au prix de n'être affectés d'aucun plaisir.

La religion, bien loin de donner dans les chimeres impraticables des Stoïciens, nous prescrit la modération de nos desirs, tâche de diriger nos passions, nous avertit de ne point nous laisser tromper par les apparences, & ne fait en général qu'ajouter de nouveaux motifs aux préceptes de la raison. S'il y a des hommes qui sont consister leur vertu à jeûner, à se macérer, à s'abstenir des plaisirs les plus honnêtes, à fuir la société, à s'infliger des tourmens volontaires, enfin à contredire la nature, ils sont ou à plaindre, comme des gens qui se trouvent dans l'erreur la plus déplorable, ou à détester comme des imposteurs.

La religion nous recommande, il est vrai, dans de certains cas, des abstinences, comme des moyens de nous corriger plus facilement de nos défauts, ou de nous acquitter plus parfaitement de nos devoirs essentiels ; mais non comme des actions d'un mérite intrinseque, ou vertueuses en elles mêmes. La raison ne peut point être choquée de cette morale que les sages de tous les tems & de tous les pays ont approuvée par leur exemple & par leur doctrine. Vous trouverez parmi les Indiens, les Japonois, les Mahométans, les Juifs & les Chrétiens, des gens qui, d'après leurs

superstitions, offrent à l'Être suprême leurs abstinences & leurs mortifications, comme un équivalent des vertus qui leur manquent, ou comme une réparation des crimes qu'ils se reprochent, des gens qui se rendent malheureux pour plaire à une divinité qui les a créés pour le bonheur. Mais cette triste vérité prouve-t-elle autre chose sinon, que la superstition est un système abominable, aussi destructif du sens commun que de la religion, aussi nuisible à la société qu'à l'individu.

2°. La religion veut que nous réglions nos passions. L'auteur trouve encore que c'est un précepte aussi ridicule qu'impraticable. " C'est, dit-il, nous „ conseiller de changer notre organisa„ tion ; c'est ordonner à notre sang de „ couler plus lentement, à la nature de „ nos fluides de s'altérer. „ Il ne voit pas que ces objections attaquent en général toute regle de conduite, & par conséquent elles tendent à détruire la morale du philosophe, aussi bien que celle de la religion. Qu'il est donc ridicule à vous de me dire à la fin de ce premier volume : " O homme! sois tempérant, mo„ déré, raisonnable ; — ne sois point „ prodigue du plaisir ; — abstiens toi „ de tout ce qui peut nuire à toi-mê„ me & aux autres ; — sois vraiment

„ intelligent ; — sois vertueux. „ Vous voulez donc, tout comme la religion, que je gouverne mes penchans, que je résiste aux attraits du vice, que je modere mes passions. Tant il est vrai qu'il est impossible d'être athée & moraliste à la fois.

3°. L'auteur reproche aux moralistes de n'avoir pas fait attention qu'un être intelligent ne peut jamais perdre de vue son intérêt réel ou fictif, que les desirs nous sont naturels, que l'habitude enracine les passions, que l'éducation les seme dans les cœurs, que les vices du gouvernement les fortifient, que l'opinion publique les approuve, que pour rendre l'homme vertueux, il faut lui montrer ses véritables intérêts attachés à la pratique de la vertu. On nous donne toutes ces remarques pour nouvelles. Il ne tient qu'à nous de croire que notre philosophe en est le premier inventeur, & de recevoir humblement les reproches amers qu'il nous fait de lui avoir laissé la gloire de ces découvertes. Mais y a-t-il donc un seul livre de morale, où ces mêmes vérités ne soient rebattues sans cesse ? Y a-t-il un tems où elles aient été ignorées ? La morale vulgaire & la religion font-elles en contradiction avec

une ſeule de ces réflexions, qui ſont vraiment triviales ?

4°. Notre philoſophe trouve que la morale de la religion eſt impraticable, dans un monde où l'homme ſe ſent preſque toujours intéreſſé à être méchant. On pourra donc encore moins pratiquer celle du ſyſtême de la nature, qui nous recommande ſans ceſſe & avec beaucoup moins de motifs, les mêmes vertus dont la religion nous impoſe le devoir.

Suppoſons qu'il viendra un tems où toutes les vues de la ſociété ſeront guidées par la vérité, par l'expérience & par la raiſon, où tous les hommes ſeront bien élevés, où chacun connoîtra ſes véritables intérêts, où l'on ne verra que de bons exemples, où il ſera impoſſible au vice de proſpérer, où les chefs des nations récompenſeront toutes les vertus & puniront tous les vices, où l'opinion publique mépriſera & condamnera toutes les méchancetés, où il faudra être vertueux pour être riche, puiſſant, conſidéré. C'eſt alors, ſuivant l'auteur, que la morale ne ſera plus une ſcience vague, ſtérile & impraticable. Diſons mieux, que dans un tel monde on n'auroit plus beſoin d'aucune morale, tout comme dans une ſociété où il n'y auroit jamais de maladie, on ſe paſſeroit

des apothicaires & des médecins. Mais puisque, suivant toutes les apparences, nous sommes encore bien éloignés de ce siecle d'or, quelle morale prêchera-t-on en attendant, dans un monde où l'on se sent si souvent intéressé à être méchant ? Exhortera-t-on les hommes à faire ce que leur inspireront leurs passions, leurs habitudes, leurs tempéramens ? Dira-t-on à l'ambitieux de briguer les honneurs à tout prix, parce que tout conspire à les lui montrer comme le comble de la félicité ? Conseillera-t-on au voluptueux de ne point résister au torrent de ses desirs, parce qu'il est aussi impossible de renoncer à ses habitudes que de changer les traits de son visage, ou d'altérer la nature des fluides qui circulent dans son corps ? Bannira-t-on la vertu de nos cœurs, parce qu'elle est si souvent privée des récompenses qu'elle étoit en droit d'attendre, & parce que loin de procurer le bien-être à ceux qui la pratiquent, elle les plonge souvent dans l'infortune, & met des obstacles continuels à leur félicité ? Cessera-t-on de recommander la modération des passions, parce que c'est autant qu'ordonner à notre sang de couler plus lentement ?

Fin de la premiere partie.

TABLE

Des chapitres & des principaux sujets traités dans les remarques.

PREMIERE PARTIE.

Fin de la Table de la premiere partie.